أديان مقارنة

د. سارَه الجوَيْني حفيظ

صُورَة المسِيح في التراثِ الصّوفيّ الإسْلامِيّ



دار الطليعة - بيروت

ص. ب ١١١٨١٣
الرمز البريدي ٩٠ ٧٢٠ ١١٠
بيروت ـ لبنان
تلفون ٠١/٣١٤٦٥٩
فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩٦١
E.mail: daraltalia@yahoo.com

الطبعة الأولى
كانون الثاني (يناير) ٢٠١٠

د. سارة الجوَيْني حفيز

صُورَة المسِيح في التراثِ الصُّوفيّ الإسْلاميّ

دارُ الطّليعة للطّباعة وَالنشر
بيروت

مقدّمة البحث

لقد انصبّ الاهتمام في البحث على الميثولوجيا بوصفها معرفة كيف سارت الأشياء في رحلتها نحو الإنسان وكيف بُعثت التّصرّفات الآدميّة بمؤثّراتها الاجتماعية والثّقافيّة، إذ يعتبر الإنسان العصري اليوم نفسه كائناً تاريخيّاً منبعثاً من تاريخ البشريّة جمعاء، ويرى في ذلك التّاريخ الذّي سبقه عملاً فنياً وإنسانياً خالصاً وينصّب نفسه سيداً لمواصلة تلك الرحلة بامتياز لامتناه وإتقان متجدد كما ذكر ميرسيا إلياد[١]. والدّين كالفنّ يتألّف غالباً من حوار مع الماضي من أجل إيجاد زاوية يُنظر بها إلى الحاضر، وهو في ذات الوقت يهزّ في الإنسان وباستمرار الوضعية اليقينية السائدة.

ومن ذلك المنطلق جاء الاهتمام بالتّراث بوصفه عملاً يكشف عما حضر فينا أو معنا من الماضي، فيما يخصّنا ويخصّ غيرنا. وبما أنّ التّراث كذلك حاضر فينا يُعدّ الانشغال به انشغالاً للإنسان بذاته وبماضيه لذلك وجب التعامل معه تعاملاً علمياً، والالتزام فيه بأكبر قدر من الموضوعيّة والمعقولية سيما أنه واقع تحت نفوذ آليات التّذكّر والتخيل باعتبار إنتسابه إلى ذاكرتنا الثقافيّة وما تحويه من الوعي واللاوعي. ولقد أكّد محمّد عابد الجابري[٢] على ضرورة التعامل مع التّراث لجعله معاصراً لنا وإعادة وصله بنا، كما شدّد على ضرورة فصله عنّا وتفكيك العلاقات الثّابتة في بنيته بمعنى تحويل الثّابت إلى متغيّر، والمطلق إلى نسبي، واللاتاريخي إلى تاريخي، واللازمني إلى زمني. ولا ينال ذلك الاستقلال التاريخي إلاّ بممارسة النقد المتواصل للذّات والآخر، وتفكيك السلطة التّي يمارسها الخطاب على المخاطَب، فكلّما كانت قراءة التراث وفق مناهج لا تغفل الحقائق ولا تُسقط الحاضر على الماضي كانت إمكانيّة توظيفه أيسر وأخصب. وذلك في اعتباري منال عزيز لعلّ بحوثنا العربية الإسلامية اليوم تقترب منه من دون أن تناله.

ومن مخزون ذلك التّراث الميثولوجي الغنيّ وقع الاهتمام بالمسيح وصورته في

(١) Mircea Eliade, *Initiation, Rites, Sociétés Secrètes - Naissance Mystique*, France, 1959, P. 14.

(٢) د. محمّد عابد الجابري، **التّراث والحداثة**، المركز الثّقافي العربي، بيروت والدّار البيضاء، الطّبعة الأولى، ١٩٩١م، ص ٤٧.

التّراث الصّوفي الّتي عملتُ خلال البحث على تفكيكها. فلقد بهر المسيح النّاس بمعجزاته وآياته، وانتهت حياته نهاية محزنة مفجعة لم يكن يتوقّعها أحد من أتباعه الّذين شهدوا ما شهدوا من القوى الرّوحيّة المشتمل عليها كيانه كما رأوا عن قرب مدى لطفه ووداعته ورقّة شمائله وعفّة لسانه ورحمة قلبه وسلامة طويّته، فكانت النّهاية الّتي انتهت بها حياته داعية إلى إدامة النّظر والتّفكير، وتقليب وجوه الرّأي في حياته كلّها.

وبما أنّ مثل هذه القضايا لا تخضع لحكم وأدلّة العقل وحده، وإلاّ لفرغ النّاس من البحث فيها منذ قرون ولوجدت العقول الحجج الدّامغة والبراهين السّاطعة المشرقة، صار تجديد فهم النّصوص الدّينيّة وإجالة النّظر فيها وتحويلها إلى ميدان معرفيّ يشغل منطقة من مناطق عمل الفكر أمراً حتميّاً سيّما وأنّ وجوه تناول النّاس لحقائق التّديّن نظراً ودراسة وفكراً وممارسة، ليست غير مقاربة تعبّر عن وجهات نظر وعن اجتهادات يحفّها الاحتمال، من أجل ذلك لا يمكن لأحد أن يزعم امتلاك الحقيقة الدينية كاملة.

وما من شكّ في أنّ شخصيّة المسيح شدّت المسلمين والمسيحيين بصور ومقادير متفاوتة في البحث ولو أنّ كفّة المسلم تميل إلى اعتبار الظواهر الدينية مسلّمات لا مفكَّر فيها، فيما تميل الكفّة المسيحيّة إلى المثاليّة وإلى خلوّ النصّ المقدّس من الفعل والحركة إلى حدّ يجافي العقل في استحضار صفات يسوع المسيح مثلاً. لذلك فإنّ مهمّة الباحث أيّاً كانت عقيدته تتطلّب قراءة لا تتعامل مع النّصوص كخطاب محكم متجانس، بل كفضاء رحب وحرّ لا يخشى الخلاف، فكلّ حوار لا يقوم على الخلاف هو حوار يخشى الحقيقة ويحترز من مواجهتها[1].

وعن الإجابة عن سؤال: **لماذا تناول المسيح من وجهة نظر صوفيّة**؟ أقول إنّ التّراث الصّوفي ليس سوى جزء من تراثنا الإسلامي، وقد مرّ بمراحل منذ نشأته وحتى يوم النّاس هذا اعتورته فيها ظروف وحكمته عوامل ولكنّها لم تعفه من الأهميّة بوصفه يشخّص الجانب الرّوحي في الإنسان الّذي لا يجب أن نغفل عنه، هذا الجانب الّذي مدحه الفيلسوف محمّد إقبال (١٨٧٧ ـ ١٩٢٩م) حيث قال: «إنّ تنمية الذّات الإنسانيّة وتحريرها تتطلّبان أن يتخلّق النّاس بأخلاق اللّه عزّ وجلّ... فلا الزّمان ولا المكان ولا العلم المادّي بقادر على أن يثني الإنسان عن عزمه على الرّقيّ الرّوحي الدّائم والشّوق

---

(١) لمزيد من التّوسّع انظر رسالة كمال الديناوي لنيل شهادة الدّراسات المعمّقة في الحضارة الإسلاميّة بعنوان: **إشكاليّة الحوار بين الإسلام والمسيحيّة من خلال مؤتمري تونس ١٩٧٤م و ١٩٧٩م**، إشراف: د. حرّات بوعلاّق، الجامعة الزّيتونيّة، ١٤١٥هـ / ١٩٩٤ م.

إلى الإتّصال بالحقيقة الخالدة والوصول إلى اللَّه»[1]. والخطاب الصّوفي كما يقول د. توفيق بن عامر: هو «تعبير عن تجربة روحيّة ذات أبعاد متداخلة دينيّة واجتماعيّة وثقافيّة، وهو يمثّل أحد المسالك الرّئيسيّة للنّفاذ إلى صميم أوضاعنا الحضاريّة في امتداداتها السّابقة والرّاهنة للتّعرّف على مكوّنات ذواتنا، ولأنّ خطاب التّصوّف هو خطاب أصيل لصلته الحميمة بالمعتقد وتوقه إلى التّحرّر فإنّ تعاملنا معه يمكّننا من التّغلغل في أعماق تراث حيّ، ومن فتح مغالق ماضٍ سحيق»[2].

والتّصوّف إلى جانب ذلك تجربة فرديّة ذهنيّة تتلخّص في تمثّل الحريّة المطلقة بعد الانسلاخ عن كلّ المؤثّرات الخارجيّة الطّبيعيّة والاجتماعية والنّفسيّة. فكلّما ازداد ثقل الجسم اضطرّ الفكر إلى تعميق تجربة الانقلاب والتّحرّر، فإذا انسلخ الإنسان عن المادّة انتهى حتماً إلى التّجرّد التّام والتّماهي الكلّي مع فكرة الحريّة، والتّجربة الصّوفيّة تمكّن الفرد من أن يتمثّل الحريّة بالمعنى المجرّد المطلق وبعد ذلك التّمثّل يستطيع أن يعي ثقل المادّة.

ولعلّ الفكر الصّوفي الإسلامي يقلّل من التّفاوت في النّظرة إلى الحريّة بين الدّيانتين الإسلاميّة والمسيحيّة باعتبار أنّ الظّاهرة الصّوفيّة ليست فكراً محضاً ونظراً صرفاً في الدّين، بل هي بعض من الفكر والتّأمّل وبعض من الطّموح نحو المطلق وبعض من فوران الأشجان وبعض من اتّقاد الوجدان. وكما أنّ الأجسام لا تتحرّك إذا خلت من الرّوح والطّاقة، كذلك البحث في صور الأنبياء وآثارهم تحرّكه الرّوح الصّوفيّة، لأنّ التّصوّف هو ذلك العلم الذّي يُعرف به كيف يرتقي أهل الكمال من النّوع الإنساني في مدارج سعادتهم، تلك السّعادة التّي أقلقها المطلق على الدّوام وأجبر العقل والضّمير الذّي يحكمهما على الاحتكام إلى اليقين بوضعهما على محكّ الشّكوك وأمام كلّ ما يتّخذ شكل الهزيمة والانتصار. أمّا التّصوّف فإنّه لم يصب مع كلّ هزيمة بعطب الأسى، ولم يتذوّق مع كلّ انتصار طعم الغرور، بل كانت النّتائج التّي توصّل إليها وبالنّسبة له كعلم مجرّد إغراء للنّفس الباحثة عن معنى خارج وجودها الحقّ. فالجميع يتعايش على تراث وجودهم اللاّمرئي كما لو أنّ البشريّة قوى تلعب بها ما تدعوه لغة التصوّف بسرّ الغيب سيّما وأن الإنسان بحث منذ الأبد عمّا يمكّنه من أن يكون بداية، وفي الأزل عمّا يمكّنه من أن يكون نهاية.

---

(١) انظر د. عمر عبد اللَّه كامل، **التصوّف بين الإفراط والتّفريط**، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢٢ هـ / ٢٠٠١م، ص ١٧١.

(٢) د. توفيق بن عامر، «التّراث الصّوفي ـ المؤثّرات والنزعات الفلسفية»، مجلّة **الحياة الثّقافية**، السّنة ٢٥، العدد ١١٢، فيفري/ شباط ٢٠٠٠م، ص ٥.

هذا والذّي يشدّ في التّصوّف هو أنّه لم يتعامل مع معضلات الوجود بمقولات النّفس الإجتماعيّة وصراع المناهج، وأدلّة الجدل والخلاف، وعقائد المذاهب، وفوضى الانتقام، وطوباويّة البدائل، بل بمعايير الطّريق باعتباره نفياً لكلّ تقنين شكلي، فقد تمثّل المتصوّف معالم المطلق واقتفى مآثر الوجود بحقائقه الكبرى وصيرورته الدّائمة. لقد عني التّصوّف في كلّ مراحله ببذل الرّوح، ولا يعني بذل الرّوح سوى الاستجابة الدّائمة لإدراك وإعادة إدراك معالم المطلق.

لقد كشف التّصوّف عن أنّ عظمة الإبداع هي في قدر انتمائه لمرجعيّات الثّقافة، وبيّن أنّ الإبداع العظيم هو الذّي يصهر المرجعيّات من أجل الإخلاص للحقّ والحقيقة. فلم يبدع المتصوّفة من خيالهم المجرّد بقدر تأمّلهم في المسار الذّي ينبغي أن يبتدئ به الفعل الإنساني حركته لأجل بلوغ مرامه الأقصى. ولا ننسَ ما دفعه الإسلام من شعار اللّه المتّفق أساساً مع أهداف التّصوّف، باعتبار أنّ ذلك الشّعار هو الغاية العليا للفعل الإنساني، وما أدخله الإسلام من فكرة المطلق إلى المشاعر الجاهليّة مذلّلاً خشونتها الماديّة. إنّ تعميق معنى العدالة والمساواة في الإسلام وملاحظة اغترابها عمّق مشاعر الانتماء الحقيقي للحقّ الإلهي والإنساني، ومشاعر الحاكميّة الإلهيّة. ولقد استدرج متصوّفة الإسلام بعد ذلك خصوصاً كلّ ما في الوجود والرّوح لبناء الكيان الخالي من مكوناته الشّرطية، فإيجاد اللّه هو لديهم بلا إشارة، والطّريق إليه هو العالم المرئي واللاّمرئي المقيّد واللاّمقيّد، والبداية التّي لا بداية لها. ولا ننسَ بالإضافة إلى ذلك إيمان المتصوّفة بالصّداقة المعقودة بين الأشخاص والتّي تتجلّى فيها صورة الإنس المتبنّي للغيب.

وعن الباعث على **البحث في العلاقة الإسلاميّة ـ المسيحيّة** أقول: إنّ المتغيّرات الإيديولوجيّة والسّياسيّة التّي طرأت في السّنوات الأخيرة وقلبت مجريات الوضع السّكوني لكلاسيكيّة عالم ما قبل ثمانينات القرن العشرين، وما يتعلّق منها تحديداً بما اصطلح على تسميته بالحرب الباردة، وضعت البشريّة على أبواب مخاض عالم جديد مرشّح لتحوّلات فكريّة أشدّ لمسنا بعض جوانبها في هذه الألفيّة الثّانية.

قبالة هذه الوضعيّة، وبفعل التّحدّيات التّاريخيّة والموضوعيّة التّي فرضتها المتغيّرات المنوّه بها، تهيّأت للإسلام والمسيحيّة عوامل جديدة لإحياء قابليّتهما في إستعادة إمكانيّة تحقيق مشروعهما الحضاري برمّته. إنّ النّظام الذّي يؤمن به المسلمون والمسيحيّون هو نظام إلهي المصدر، وبناء عقيدتين على هذا الثّبات يجعلهما محكومتين موضوعيّاً وذاتيّاً بالقابليّة لابتداع آليّات ووسائل توطيد أواصر التّفاعل والتّكامل بمعنى التّطابق والتّماهي، وذلك بلحظ الفوارق والمسافة الخلافيّة

والخصوصيّات القائمة بين الدّيانتين واحترامها. وما دراسة علاقتهما سوى سبيل لإعادة إحياء وتحريك المشتركات التّأسيسيّة الموجودة في أصل مشروعهما الإلهي، وهي تبدأ من مسألة الإنسان ورسالته في هذا العالم. فساحة المناجزة الفكريّة والأيديولوجيّة حول مسألة الإنسان اليوم تكاد تخلو من المعارف العلائقيّة المركّزة التّي تقوم أحياناً على جهل الآخر واستيهامه وتخريفه، أو حتى أبلسته.

إنّ الكلام عن العلاقة الإسلاميّة ـ المسيحيّة، لا سيّما في مجال التّصوّف، لا يصدر عن فراغ لأنّها نسيج مجتمعنا وخلاياه المتغلغلة في تفاصيل الحياة والمعاملات، ولها تاريخها وتراثها العريقان. إلى جانب أنّ هذه العلاقة مشدودة إلى شبكة فكر مؤسّسي دينامي، وذاكرة شعبيّة متأصّلة، ولكنّ ملامحها المشهديّة مبعثرة ومدفونة تحتاج إلى استخراج شظاياها وتجميعها، وإعادة رسم صورتها وتحديد أبعاد ظلالها. ونشهد اليوم بعض الجهود والمحاولات المشهودة والمذكورة التّي تولّدت عن فكر الحوار توسّماً لبشارة فكر علائقيّ جديد.

إنّ ما أردته من خلال هذا البحث وفي ما يخصّ هذه النّقطة، هو فكر تعارفي ألتمس جذوته واستحفزها لكي تستجيب لدواعي التّحديّات المعاصرة المشتركة، وذلك بمحاولة الابتعاد عن حفنة الموانع والتّحفظّات. ولئن كانت بعض المحاولات في البحث العلمي عموماً ترقى إلى مصاف التّدخّل في خطاب الآخر بموضوعيّة ورشاقة، فإنّ بعض المحاولات الأخرى تفعل ذلك باستحياء تارة وجرأة أخرى من موقع التّبرّع بتنبيه الآخر إلى ما يمكن أن يكون قد غفل عنه، أو أخطأ فيه، أو عاند به.

إنّ جملة تلك الاعتبارات صوّرت لدى **دوافع في العمل** منها: أنّ أغلب الأبحاث الإسلاميّة ـ المسيحيّة تميل إلى أن تكون عقائديّة جداليّة لمسائل لا تأخذ من التّراث غير ما يخدم أفكارنا ويرضي جمهورنا. أو تجدها طوباوية ورومانسيّة فاشلة في التّحقّق من المصداقيّة التّاريخيّة والأخلاقيّة للتّعاليم الدّينيّة. فلا يزال هناك كمّ هائل من التّحاملات الضّارة المتوارثة خاصّة من أيّام الحملات الصّليبيّة والفتوحات الإسلاميّة، إلى جانب بعض المؤسّسات التّقليديّة التّي تجتهد في مثل هذه المعارك.فالأوضاع المتقلقلة للديانتين تجبر المثقّفين المسيحيين والمسلمين على تفحّص معرفتهم الحقيقيّة وإعادة النّظر بجديّة وصولاً إلى خلق فرص للتّعاون، لأنّك في الأغلب تلاحظ الميل العامّ إلى تجنّب أيّ تحليل عميق لأوضاع واقعيّة، وغياب النّقد الجدّي لخطابات دينيّة وعلمانية، وكأنّك بالعمل العربي يميل إلى الأخذ بالظّاهر المستقيم مُعرضاً عن الباطن الشّائك الزّاخر بالمتناقضات، وكأنّنا إزاء فهمنا للمسائل لا نأخذ من التّراث غير ما يخدم أفكارنا ويرضي جمهورنا. إنّ المؤلّفات المسيحيّة في الكتب المقدّسة مثلاً وعلى

غرار ما كتبه الحواري بولس، الذّي كان بلا شكّ شخصيّة عظيمة، تثير الانتباه لا سيّما إذا ما وضعنا في اعتبارنا المحيط التّاريخي الذّي اكتنف كتاباته عن المسيح، الشيّء الذّي دفع برنارد رام إلى القول: «إنّه دائماً مرتاب يخالجه الشكّ في أنّ نظريّاتنا عن الإلهام والوحي مكيّفة على نحو صارم بثقافتنا وليس كما نأمل ونعتقد بالكتب المقدّسة وحدها»[١]. وفي ذلك يشير إلى ضرورة الانتباه والتّفريق بين النصّ المقدّس والقراءاته المختلفة للخطابين الإنجيلي والقرآني والتّي كثيراً ما تنزع إلى التّنظير الجزئي والعاطفي لتسوية تركيبات فكريّة معيّنة. وأغلب الدّراسات تخطئ لمّا تهدف إلى عزل الظّاهرة الإسلاميّة عن التّراث السابق لها كالتّراث اليوناني والرّوماني، واليهودي، والمسيحي، وتتعامل مع الإسلام من وجهة كونه حركة راديكالية (عالمثاليّة) من أجل المحرومين والمستضعفين. فالخطابات الدّينيّة (القرآنيّة والإنجيليّة) نجدها منظّرة جزئيّاً، وربّما عاطفيّاً في نصوص عديدة وضعها نقّاد دينيّون لتسوية أوضاع معيّنة. لذلك جرى الاهتمام بتحليل الفضاءات العقليّة والأسس النّظريّة للخطابات المسيحيّة الإسلاميّة بدل الاهتمام بإيجاد الحلول الحاسمة لصراعات الخطابات والجماعات الدّينيّة.

والدّين اليوم وعلى الرّغم من معايشته لفلسفات فكريّة وعلوم تقنيّة وإعلاميّة صانعة لصور لها تأثير جدّي على سلوكنا وتفكيرنا خالقة لتحدّيات محرجة للدين التّقليدي، لا يزال لديه الحافز والقوّة الغالبة لتشويش شؤوننا الاجتماعية والسّياسيّة، وإثارة العواطف والوجدانيّات غير المستقرّة، لأنّه يتمكّن من أن يكون سلطويّاً علينا ومن ذلك جاءت ضرورة تفحّصه ودرسه.

من دوافع العمل كذلك المكانة التّي يحتلّها المسيح الفلسطيني عيسى، والنّبيّ العربي محمّد، من حيث عظمة شخصيّتهما وأثرهما النّافذ في التّاريخ الإنساني. فلا يزال السيّد المسيح ـ الذّي هو المحور الرّئيسي في هذا البحث ـ هو المحور الرئيسي والرّمز الدّيني الأعلى للدّعوات والفضاءات العقليّة المسيحيّة، ونجد مفكّراً عظيماً مثل برتراند راسل (١٨٧٢ ـ ١٩٧٠) ورغم نقده القاسي للديّن التّاريخي، يمضي بلا مواربة في بيان إعجابه الفضولي بالسيّد المسيح إذ صرّح: «أنّ كلّ من بوذا والسيّد المسيح قد طلبا القوّة التّي تحرّر الآخرين بإظهار كيفيّة التّحكّم بالرّغبات التّي تولّد النّزاعات، ومن ثمّ هزيمة العبوديّة والخضوع»[٢]. ومن يقرأ تعليقاته وعلى الرّغم من لاأدريّته المفحمة التّي صوّرت بجلاء تام في كتابه **لماذا أنا لست مسيحياً** يتساءل

---

(١) Bernard Ramm, "Evangelical Theology And Technological Shock", *American Scientific Journal*, 23, 1971, P. 55.

(٢) Bertrand Russell, *Power*, London, Unwin Hyman, 1988, p. 185.

بتعجّب كم من المسيحيين قد فهموا السيّد المسيح بتلك الطّريقة الجذريّة ؟

جملة هذه الاعتبارات انجرّت عنها شحّة الدّراسات في موضوع المسيح وعلاقته بالتّصوّف الإسلامي، فأنّى يأتي باب الاهتمام بطرح مثل تلك التّساؤلات وقد ابتدأت العقول اليوم تحسب الأديان تراثاً فكريّاً وتزعم أخرى أنّنا بحاجة إلى ذبح تنّين الدّين الضّخم إذ كنّا نتطلّع إلى حضارة علميّة راقية.

هذا وخلال إنجاز العمل **عملتُ على مراعاة جملة من الاعتبارات** منها: خطورة مزالق البحث في التأثير والتأثر، والأصل والفرع. واتّجهتُ في مطلق البحث نحو المنطق العلمي وذلك بمحاولة الابتعاد عن الخطط المسبقة أو الموضوعة. فحاولتُ أن لا يكون الحوار الذّي سيقوم بين متصوّفة الإسلام والمسيح، خطاباً تجميلياً أو تلفيقياً، ووضعتُ في اعتباري أنّ البحث لا يجب أن يكون محاولة في التّلفيق بين مجموع آراء وتصوّرات، وإنّما عملت على أن يكون مدعوماً بقراءة موضوعيّة غير متحاملة وبمنهج واضح جلّي. كما عملتُ على أن أنبش في الذّاكرة الحيّة المتواترة بقراءة متجدّدة لأنّ الأفكار التّي تؤسّس أيّة حضارة فاعلة لا بدّ لها من مجال تأويل يدفعها إلى الأمام وإلاّ تحوّلت إلى أفكار سلفيّة. ووضعتُ في اعتباري ضرورة النّفاذ إلى عقل الدّين الباطن لذلك كان حظّ التّأويل في البحث وافراً مع ذلك لم أعتبر نفسي وخلال كلّ مراحل البحث مكتشفة لمسائل، بقدرما رأيت أنّني فاهمة لهذه المسائل ومصنّفة لها. والفهم يعين على التّصوّر الصّحيح لقدر الأشياء. حيث أخذت على نفسي أن أتتبّع وأتقصّى الفكرة إلى أن تكشف عن أسرارها، فتُخلّصنا من بعض الشّكوك، أو تفتح لنا باب المعرفة الحقّ، أو تلامس لدينا شيئاً من الحقيقة. ودرجتُ في البحث على الاختصار، واجتناب الخطابات المطوّلة المحشوّة بالرّوايات ذاتها أو الأطاريح نفسها. واجتهدت في هذا العمل الذّي يحفّز على مخاطبة الرّوح ومحاورة الخيال في الإثراء عبر تأثيث العناصر التّي ضمّنتها زبدة ما توصّلتُ إليه.

أمّا من حيث الموضوعات المطروحة التّي تضمّنها البحث فقد درجتُ على أن لا أخوض في نقاشات لاهوتيّة عقيمة كأن أقف عند كلام من قال: هل المسيح ابن اللّه أم لا ؟ على اعتبار أنّ القراءات تختلف باختلاف النّظرة إليها والظروف التّي حفّت بها. وحرصتُ على إيراد الرّوايات الأكثر منطقيّة وحبكة من غيرها، فاستبعدتُ مثلاً الرّوايات التّي تحدّثت عن المهدي المنتظر وفتوحه في عصرنا كالإخبار عن تحريره أراضي محتلّة والتّي يظهر لدى أصحابها حماسة مبالغة لنصرة الإسلام إلى درجة التّحامل على التّاريخ، أو لعلّها لم تقصد ذلك التّحامل بقدرما عبّرت عن فكر من أخبر بها.

ولقد جرى الاعتماد على أدب المتصوّفة المسلمين من دون الاهتمام بصحّة الرّوايات والتّصوّرات من عدمه لأنّه خطاب الرّوح الذّي لا يخضع في كلّ الأحوال إلى براهين العقل المادّية. والذّي يهمّنا في تلك الآثار الصّوفيّة الأدبيّة أفكار كتّابها وتصوّراتهم حول شخص المسيح، وانتاجهم المتخيّل أحياناً في المسألة. ووضعت في اعتباري أنّ الغاية من بيان صورة المسيح في التّراث الصّوفي الإسلامي ليست خدمة الاستشراق أو نزع المتصوّفة عن تراثهم الإسلامي، وإنّما هي رؤية متفائلة بخصوص الوشائج العلائقيّة بين الدّيانتين. ولقد انتبهت إلى الحماس التّبشيري لبعض المستشرقين على غرار كتابات ماسينيون "الحلاّجيّة" وذلك من دون التّنكّر إلى ما أفاد به الرّجل وما أضافه إلى مثل تلك الدّراسات. فليس الغرض من البحث التّعنّت في إثبات تأثر المسلم الصّوفي بالمسيح، أو التّعصّب بنفي ذلك عنه، ولكنّ الغاية هي قراءة مجهريّة تضع أصابعها على مواطن التّأثّر وتبحث عن صياغة قريبة من الحقيقة أو من الواقع أينما كانت وعلى لسان أيّاً كان لأنّ الحقّ أو الحكمة لا تختصّ بلسان المسلم أو المسيحيّ أو البوذي، وإنّما هي هنا وهناك.

هذا ولا يخلو مثل هذا البحث من **صعوبات من حيث جمع المادّة وترتيبها**: ومنها أنّ مثل هذه البحوث تنفذ بطريقة لا مفرّ منها إلى لاهوتيّات دينيّة محافظة، وإلى أفكار لا يمكن أن نقول عنها إنها تحرّريّة. فأغلب النّصوص قديمة في عمر الزّمن، وإدراجها في سياق وقع الزّمن الحالي يبقى من المعضلات. فالتّعامل مع الخطابات المسيحيّة ومع أفكار روّادها يتطلّب الرّويّة والانتباه لأنّ الخطاب المسيحي النّقدي ينحرف أحياناً عن ندائه الإنساني فيصبح لاهوتيّاً تأمّليّاً متخيّلاً ممّا ينجرّ عنه تناسي الرّسالة الحقيقيّة للسيّد المسيح كما شرحتها الأناجيل. هذا إلى جانب بعض التّحاملات الضّارّة المتوازية على الخصوص مع الحملات الصّليبيّة والإستعمارات الإسلاميّة والأوروبية. فالقطيعة المعرفيّة مع بعض الفضاءات العقليّة التّقليديّة للتّراث الإسلامي تفرض أحياناً نفسها. وذلك لا يعني نقل نماذج وخطابات ومنهجيّات أوروبيّة، بل يعني إحداث ثورات فكريّة شاملة في صلب الخطابات الدّينيّة لا بمعنى رفض كلّ ما أنتجه الأقدمون، بل من منطلق أنّ معارف وسلوكيّات القرون السّابقة لن تكون وفي كلّ الأحوال المرجع الوحيد في بناء مستقبل علميّ زاهر بحجّة أنّه لن يصلح آخر هذه الأمّة إلاّ بما صلح به أوّلها.

إنّ المعرفة والأساليب المنهجيّة في الإسلام تستمدّ جذورها من القرآن لذلك فإنّ التّأويلات الأيديولوجيّة للخطاب القرآني هي محور الفلسفة الإسلاميّة ومفادها أنّ اللّه هو المصدر المطلق للحقّ المنصوص عليه في الكتاب الخالد، ومن ذلك المنطلق فإنّ

الصّورة التّي يعكسها المسيح في القرآن لا تستوجب النّظر أو الزّيادة أو النقصان، وأنّ التعامل مع خلافها أيّاً كانت ميوله عمل خاطىء، ومن أجل ذلك حاولت بعض الأقلام الإسلاميّة نزع الأثر المسيحي عن التّراث الإسلامي على أساس أنّ متصوّفة الإسلام خدموا الإسلام وانطلقوا منه وعادوا إليه، وأيّ تأويل خارج ذلك النّمط يمكنه أن يرشق ببعض التّهم. وقد رجّح الباحثون المسلمون التّحدّث عن وئام معرفي بين العقل والخطاب القرآني، لذلك لا تتحدّث الدّراسات الإسلاميّة وفي الغالب عن فلسفة معرفيّة عقليّة، ممّا أحدث قطيعة فكريّة مع مسار المعرفة الأوروبيّة التّي تقوم على عقلانيّة فلسفيّة. يقول مسعود العلم شودري: «إنّ الفلسفة المعرفيّة القرآنيّة مبنيّة على اشتقاق أحكام الحياة والفكر الصّادرة في صيغة أصليّة عن النصّ نفسه»[١]. ومن ذلك المنطلق يمكن أن نلاحظ صعوبة التّنسيق بين ما ذهب إليه الفكر الإسلامي وما ذهب إليه الفكر المسيحي بخصوص المسيح وصورته في التّراث الصّوفي. هذا وصعوبة التّحاور مع النّصوص لا تخصّ الفكر الإسلامي وحده، وإنّما نجد وفي تقاليد العمل المسيحيّة حواجز كثيرة، فالمسيحيّون لا يقبلون المصداقيّة الكاملة للخطاب القرآني ونبوّة محمّد وذلك يوقعهم غالباً في مواجهة مع الفكر الإسلامي الذّي يتساءل: كيف يقرّون أنّ اللّه قد أوحى نفسه في السيّد المسيح وأنّ صوت المسيح هو صوت اللّه، وينكرون ذلك على الدّيانة الإسلاميّة؟ وذلك ينتج عنه، فيما يخصّ التّحاور الإسلامي ـ المسيحي، أنّه إمّا أن يكون اللّه في الخطابات المسيحيّة والإسلاميّة يناقض نفسه، أو أنّه لا يوجد وحي، أو يوجد وحي واحد فقط يمكن قبوله، وذلك الطّرح لن يساهم في تقدّم البحث العلمي في الخصوص وإنّما يجعله يدور في حلقة مفرغة.

إنّ قلّة من الباحثين اليوم يعتبرون التّناقضات المبحوث فيها بين الخطاب الإنجيلي والخطاب القرآني زائفة وظاهريّة. وعليه فإنّ الاختلافات الدّينيّة بشأن الألوهيّة والوحي، وبشأن نتاج التّصوّف ونظرته إلى الدّيانتين يجب أن يبحث كنتاج أيديولوجي تاريخيّ لمجتمعات إنسانيّة استخدمت مواد اجتماعية وثقافيّة مختلفة، وبالتّالي علينا أن نحلّل الخطابين الإنجيلي والقرآني ونصوصاً أخرى أساسيّة من زاوية كونها خضعت لعوامل تاريخيّة أنتجت مثل هذه النّصوص وأعطتها صلاحيّتها التّشريعيّة. فالتّناقض الظّاهري لبعض الدّراسات المسيحيّة بخصوص المصدر الإلهي للخطاب القرآني أفرزت بعض المواقف التّجامليّة التّي تقرّ بمجموع الحقائق النصيّة كما أقرّ بذلك المجمع الفاتيكاني

(١) Masudul Alam Choudhury, «A Critique of Modernist Synthesis in Islamic Thought», *The American Journal of Islamic Sciences*, 11/4/1994, P. 476.

الثّاني (سنة ١٨٧٠م) لمّا اعترف بأنّ الأشياء التّي أوحاها اللّه صحيحة[١]. ويقود ذلك إلى القول بأنّ مشكلة دراسات الحوار المسيحي ـ الإسلامي إنّما هي تجميليّة تجامليّة في الظّاهر، لأنّها تحاول دائماً أن تخفي المشاكل الحقيقيّة.

ومن الصّعوبات كذلك أذكر: واقعيّة ومصداقيّة وحيادية المراجع، فالمعلومة نفسها قد يُستشهد بها للشّيء ونقيضه كأن تتحدّث المراجع عن إنسانيّة المسيح وتركّز على قوله «أنا ابن الإنسان» وتهمل ما جاء بصدده أو على لسانه في كونه والإله واحد. فجزء من الدّراسات التّحليليّة حول مسائل الدين تعتمد على ما يعتمل في نفسها من قناعات، وتصرف النّظر عمّا يشوّش تلك القناعات بحيث تجد النصّ المتطرّق إليه أحياناً بعيداً عن الفكرة والقصد.

إنّ مسألة المسيح تأتي عرضاً في كتب المتصوّفة، ودقّة العمل تقتضي القراءة بين السّطور ورصد المعلومة من دون تسليط الفكرة على النصّ وتحميله أكثر ممّا قصد لا سيّما وأنّ مجال التّأويل في التّصوّف وارد فلغة العمل رمزيّة تستجيب لأكثر من قراءة، فتجدك أحياناً أمام كتابة شبيهة بلوحة زيتيّة تجريديّة عليك أن تطيل النّظر فيها وتستمع إلى القراءات المختلفة التّي يمكن أن تتحمّلها أو تستجيب إليها، وقد راعيتُ في ذلك كلّه مساحة التّعامل مع المسيح من المنظور الصّوفي. هذا إلى جانب صعوبة ترتيب المادّة في الصّور التّي يمكن أن توحي بها فتجد مثلاً صورة النّاسوت المصوّرة بشكل ما تخدم صورة الألوهيّة، أو أنّك تجد تداخل بين نظريّة المحبّة الإلهيّة ونظريّة الإتّحاد والحلول حيث تصبّ الواحدة في الأخرى وتلتصق بها بحيث لا تصحّ من دونها. والحذر في البحث يتمثّل في الانتباه إلى مغبّة الوقوع في التّكرار، فانتقاء المادّة المناسبة المتوافقة مع الموضوع المطروح أضحت من مشاغل البحث سيّما إذا انتبهنا إلى الرّؤية الصّوفيّة واتّجاه الكاتب في الزّاوية المعالجة. فهذه العناصر غير منفصلة ولو حاولنا فصلها لوجدنا أنّ الواحد منها لا يستقيم من دون الآخر في وحدة منطقيّة غير مفكّكة في ترتيبها ولا في إحالاتها لبعضها ،ومن هنا فهمتُ نصيحة أستاذي المشرف، الدكتور توفيق بن عامر، لمّا نبّهني في بداية العمل إلى أنّ البحث في مثل هذه المسائل يتطلّب فنيّات عالية وأنّني سوف أجد نفسي أطرّز المعلومة بدل نقلها.

من بين الصّعوبات التّي يشملها البحث نقاط الاتفاق الكبرى بين المسيحيّة والإسلام من حيث السّعي إلى دائرة الألوهيّة، والصّعوبة تكمن في ضبط أوجه التّقارب الصّحيحة وفراغ تلك المقارنات من الأخطاء المنهجيّة في السّير الفكري للدّيانتين مع

(١) John H. Hick, *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs, Prentice Hall Inc., 1983, pp. 60 - 62.

اعتبار التّربيّة الصّوفيّة الإسلاميّة المهيّئة لتقبّل أفكار مسيحيّة فلسفيّة على غرار ما ذهب إليه عدد من أهل التّصوّف من القول بوحدة الأديان مثلاً. إنّ شؤون الرّوح قاسم مشترك بين الدّيانات، فمن أين لك أن تنفي التّشابه بين الشّخصيّات التّي تناولتها وبين ملامحها عبر الزّمن، ومن أين لك أن تفصل بين مشاغل الرّوح والرّوح ؟

إنّ تتبّع السّير التّاريخي للمفاهيم المطروحة في الفكر الصّوفي وتطوّرها الزّمني مع اعتبار وجوه تغيّرها ودواعي ذلك التّغيير، ينجرّ عنه فتح أبواب معرفيّة من غير مواضيع التّصوّف لأنّ التّصوّف في ذاته نتاج فكريّ لمجموع عوامل تاريخيّة واجتماعيّة وثقافيّة وإهمال تلك العوامل ينتج عنه قصور في الفهم والتّحليل.

على ذلك يمكننا أن نقول إنّ جانب التّأويل في الفكر الصّوفي الإسلامي واسع، فلا ننسَ أنّه ولدى أرباب المتصوّفة كلّما اتّسعت الرّؤيا ضاقت العبارة. وإذا كانت العبارة تتمسّك بقواعد اللّغة في بيانها وبقواعد المنطق في برهانها، فإنّ عبارة الصّوفيّة تعبّر عن منطق الرّوح المبدع في صهره نسب الحقائق المتراكمة في معاناة وجدانه للمعنى. إنّ صهر نسب الحقائق المتراكمة في وجدان المعنى هو جوهر الإبداع الصّوفي لأنّه يذلّل بيان اللّغة ومنطقها الجدلي والبرهاني في عرفان التّجربة الفرديّة، ومن هنا يشقّ على الباحث تتبّع تلك النّفحات الرّوحيّة وإخضاعها للمنطق العلمي الصّرف.

نقد المصادر والمراجع :

اعتمدتُ في نسيج البحث على عدد من المصادر والمراجع الصّوفيّة انطلاقاً من القرن الثّاني للهجرة ولم أحدّ ذلك بحدود فيما جاء من أثر المتصوّفة المتأخرين من منطلق أنّ دواعي التّأثر بشخص المسيح لا تقتصر على زمن دون آخر، ولكنّ السّمة الغالبة في البحث تدور خصوصاً بين السّنة الثّالثة والسّنة السّابعة للهجرة والتّي تمثّل في رأي المختصّين غزارة في الإنتاج الصّوفي الذّي يحوم حول دائرة الموضوع وتداعياته. ولعلّي لا أفشي سرّاً عندما أقول إنّ التّعامل مع الإنتاج الصّوفي بأشكاله المختلفة يتطلّب دربة وتمكّناً أقلّهما فهم المصطلحات ودلالتها التّي تخرج عن معتاد اللّغة أحياناً ومنها النّفاذ إلى الرّوح الصّوفي بما يمكن أن يضيفه إلى فكر المتقبّل الذّي لم يعش التّجربة ذاتها. ولقد بُهرتُ بذلك النّتاج الزّاخر العميق في معانيه وفي تبحّره بالذّات الإنسانيّة، وشدّني تمكّنه من النّفس وأسرارها، فاستغرق منّي ما كان يجب أن يستغرقه من الوقت من أجل فهم المعلومة وحصر دلالتها. فالآثار الصّوفيّة لا ترتضي القراءة السّريعة بل تستوجب التّمهّل في متابعة الأفكار إلى أن تشبع النّفوس المتعشّقة للّه فتفصح عن أسرارها. وسأذكر فيما يلي الآثار التّي علّمت وأطّرت هذا البحث ومنها :

- مجموعة من أهل التّصوّف التّي لم تُعرف بآثارها المطبوعة المستقلّة، وإنّما عُرفت من خلال ما قصّ عنها أو نقل رواياتها على شفاه تلاميذها في الطّريقة بسبب قدمها في الزّمن، أو لأنّ مؤلّفاتها مفقودة أو مخطوطة من قبيل:
- ذو النّون المصري.
- رابعة العدويّة فيما نقل عنها من المحبّة الإلهيّة التّي اعتبرت من روّادها في التّصوّف الإسلامي.

كذلك أذكر:

- السّريّ السّقطي
- معروف الكرخي
- سحنون بن حمزة
- السّهلجي فيما أورده عنه ماسينيون من نصوص كشفت عن ثراء نظرته.

أمّا الآثار المكتوبة والمطبوعة عن أصحابها فأبدأ بذكر:

- أبو يزيد البسطامي الذّي عرف بتوغّله في التّأليه من خلال شطحاته.
- وأذكر كذلك التّرمذي في كتابه **ختم الأولياء** الذّي استدعى الاهتمام بما احتواه من تنصيص بأنّ الختم ختمان: أحدهما ختم الولاية على يد المسيح عيسى ابن مريم، والتّي قرّب من خلاله بين شخص المسيح الهادي ودور الوليّ في المرتبة والأهداف.
- والحلاّج الذّي يعدّ علامة بارزة في علاقته بالمسيح لتشابه حادثة قتله بحادثة صلب المسيح وما دار حول هذه الشّخصية من تأويل سواء فيما يخصّ **ديوانه** الذّي أبرز فيه قريحة شعريّة وتمكّن من هذا الفنّ أو فيما طغى على بقيّة كتبه على غرار **الطّواسين** من إشارات تستوجب السّباحة في الدّلالات الرّمزيّة المستعارة.
- أبو بكر الشّبلي الذّي يرى السّويّة في كلّ شيء، ويرى في الوصل بقاء كلّ ما هو متّصل بالمشيئة الإلهيّة.
- وأبو طالب المكّي في كتابيه: **نفحات الأنس**، **وقوت القلوب في معاملة المحجوب**.
- عبد القادر الجيلاني في **فتوح الغيب**، وقد غلب عليه شأن كلّ المتصوّفة التّجرّد من الدّنيا.
- أذكر كذلك فريد الدين العطّار في **تذكرة الأولياء** التّي خصّ فيها أولياء اللّه

بالحظوة والتّصنيف. وكتابه **منطق الطّير** الذّي طغى عليه الجانب الرّمزي التّخيّلي حتّى لا تكاد تفرّق بين ما يجري عليه وما يجري في حلمه مثل ما جاء من كلامه على لسان الطّيور.

- كذلك أذكر شهاب الدين السّهروردي في **هياكل النّور** الذي ركّز فيه على العالم الغيبي من أجل الامتزاج بنور الأنوار.
- وعبد القاهر السّهروردي في **عوارف المعارف** الذّي وصف النّفس ونعوتها.
- ابن الفارض، وقد كان شديد الحساسية إلى كلّ ما يحرّك فيه علامة وجود اللّه.
- ابن سبعين في **الرّسائل**، وقد مثّل نموذج التّصوّف الممزوج بالفلسفة.
- أذكر كذلك جلال الدين الرّومي في **مثنوي**، وقد عُدّ هذا المتصوّف من أعظم شعراء الصّوفيّة الذّين كرّسوا الأصل الإلهي للنّفس البشريّة.
- ابن عربي الذّي كان مدرسة في غزارة إنتاجه الذّي استوقفني فيه **الرّسائل** و**الفتوحات المكيّة**، و**ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق**، و**عقلة المستوفز**. هذه المؤلّفات التّي طغت عليها سمة بارزة تتمثّل في كونها تكمّل نفسها. فإذا حدّثك ابن عربي عن النّسخة الإنسانيّة وخاصيّتها في **إنشاء الدّوائر**، أردف بتفصيل تلك الخصوصيّات في **الرّسائل** وكأنّ كتاباته مجلّد واحد مبعثر. هذا إلى جانب تداخل المواضيع ومنها صعوبة تتبّع الأفكار، فما نجده في **الفتوحات المكيّة** نجد مثيله في **التّدابير الإلهيّة** لا من حيث المحتوى فحسب ولكن من حيث الصّياغة، وكأنّ المؤلّف اقتطع جزءاً من هنا وألصقه هناك. في كتابات ابن عربي كذلك نجد بعض التّبريرات لما سبق وصرّح به، وكأنّه استغرق في عمله اللّدني ثمّ استفاق ليصحّح ما لا يدركه عنه البشر، أو كأنّ هناك من التمس له العذر على لسانه إدراكاً منه أنّه لن يُفهم في عصره وحيث يلاحظ ذلك بكثرة في **ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق**.
- من المتصوّفة التّي وقع الاعتماد عليهم أذكر: عبد الكريم الجيلي في كتابه **الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل**، وهو إحالة ذات أهمية فيما يخصّ نظريّة الإنسان الكامل.
- ومن المتأخّرين أذكر محمّد العربي السّائح التّيجاني في **شرح منية المريد**.

وفيما يخصّ **كتب الفرق وكتب التّاريخ** اعتمدت خصوصا على:

- عبد الكريم الشّهرستاني في **الملل والنّحل** وما أحوجنا اليوم إلى مثل هذا الكتاب من حيث ثراء المعلومة، وبعدها التّأريخي.
- الخطيب البغدادي في **الفرق بين الفرق**.

- ومن الكتابات التاريخية التّي حفظت تاريخ المجامع الكنسيّة اعتمدت على: **معجم اللاّهوت الكتابي** لمجموعة من الأباء منهم سيّد آروس اليسوعي. كذلك أذكر الكتب التّي حفظت بعض الحوارات بين المسيحيّة والإسلام ومنها **الفارق بين المخلوق والخالق** لعبد الرّحمن بك باجة زادة وبهامشه **الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة** لشهاب الدّين أحمد إدريس المعروف بالقرافي. وقد كشف هذا الكتاب عن حوار جدلي شبيه بالسّؤال والجواب ترد فيه حجج منطقيّة وأخرى تميل إلى البساطة إلاّ أنّها تدلّ على رغبة صاحبها في نصرة عقيدته وإصراره على النّجاح في ذلك بكلّ ما أوتي من قوة، في الوقت الذّي كان فيه الحوار الإسلامي - المسيحي يبحث أيّ الدّيانتين أصحّ.

ولقد استعنت **بعدد من المعاجم** أذكر منها :

- **معجم اللاّهوت الكتابي**.
- و**معجم الفلاسفة** لجورج طرابيشي وهو برأيي عمل قيّم جمع بين الفلاسفة والمناطقة والمتكلّمين والمتصوّفة، وعرّفهم بشكل دقيق كما لخّص مذاهبهم العقليّة بموضوعيّة وشموليّة.
- وقد اعتمدت كذلك على **الرّسالة القشيريّة** التّي تعدّ معجماً جامعاً لعدد من المتصوّفة ولأحوالهم، تقصّ أخبارهم وأشعارهم وأشجانهم. وما جاء بعد ذلك من محاولات في جمع المتصوّفة على غرار بعض المعاجم الحديثة لا نجد فيها إضافة ولو في تصنيف المعلومة أو تحليلها.
- وأذكر من كتب طبقات المتصوّفة أيضاً **طبقات الصّوفيّة** للسّلمي.

أمّا فيما يخصّ **المراجع**: فقد شدّتني فيها الرّؤية التّحديثيّة، والتّحليل النّاتج عن تأمّل سواء فيما يخصّ الإنتاج الإسلامي أو ما يخصّ الإنتاج المسيحي. لقد عبرّت الكتابات المعاصرة على نبض علماء العصر في اختصاصاتهم وكشفت عمّا توصّل إليه الفكر بعد الإطّلاع على التّراث المكتوب ومقارنته ثمّ تحليله بأعين معاصرة جاءت بعد زمن تأمّل. إنّ ما يميّز تلك الكتابات إضافتها منجزات وتقنيات العلم الحديث، وتميزها صمود ذلك التّراث من عدمه.

لقد استطاعت تلك المؤلفات المعاصرة أن تضيف الشيء الكثير والجديد بما حوته من حوليّات ومجلاّت جديرة بالاهتمام كذلك بما حوته من تراجم يمكن تصنيفها ضمن الأعمال المحترمة، ومن بين هذه الكتابات المعاصرة أذكر:

د. عبد المجيد الصّغيّر في دراسته التحليليّة **التّصوّف كوعي وممارسة**، كارين آرمسترونغ في **اللّه والإنسان** هذا الكتاب الذّي حلّلت فيه الظّواهر الدّينيّة بعمق دلّ على

تبحّرها في الميدان. وليم الشّريف في كتابه **المسيحيّة الإسلام والنّقد العلماني** وفيه حلّل أبعاد الحوار الإسلامي ـ المسيحي وعوائقه. سامي مكارم في **الحلاّج في ما وراء المعنى والخطّ واللّون** وهي دراسة تحليليّة يطغى عليها الأسلوب الأدبي. استفدت كذلك من مؤلّف عبد الرّحمن بدوي **شطحات صوفيّة**، واستفدت كذلك من عمق رؤية د. توفيق بن عامر في شأن التّصوّف سواء كان ذلك من نشريّات جامعيّة أو مقالات تحليليّة أو لقاءات مباشرة. ومن الدّراسات التّحليليّة التّي رأيتها مفيدة أذكر ميثم الجنابي في **حكمة الرّوح الصّوفي** الّذي يُعدّ من القراءات المرجعيّة حول الحاضر والمستقبل. كذلك أذكر طه عبد الباقي سرور في **الحلاّج شهيد التّصوّف الإسلامي**، ود. محمد العلويني الإدريسي في **مدرسة ابن عربي ومنهجه في الوحدة**، ود. عبد السّلام العزميني في **الصّوفي والآخر**.

في مقابل ذلك نجد بعض الآثار الأخرى التّي تطغى عليها الصّبغة التّجاريّة، فتعمل على جمع المعلومات المبعثرة في الكتب، ولا تضيف فيها أو تفيد. أكثر هذه المنشورات إحصائيّة خالية من الإبداع. كذلك نجد كتابات أخرى متحيّزة لنصرة فكرة ما، استعملت سلطة القلم من أجل تمرير أيديولوجيّات عقيمة تجاوزها العصر.

ولقد اعتمدتُ في إنجاز البحث على **كتابات أجنبيّة** عرّبت بعض محتوياتها وحرصت على أمانة الفكرة، ولم يكن ذلك بالعمل الهيّن لما تتطلّبه الترجمة من تمكّن لغويّ. وتميّزت تلك الأعمال الأجنبية بعمق النّظر ودقّة التّحليل، كذلك تميّزت تلك الكتابات في نظري بتقنيات عالية في البحث والتأليف لم أجد مثيلها في أعمالنا العربيّة. وعلى الرّغم من أنّها جاءت على ألسنة مسيحيّة لخدمة أغراض إستشراقيّة أحياناً، فقد استطاعت أن تكشف عن المنطق العلمي لأصحابها كذلك مكّنت من التّبحّر في الفكر المسيحي وتطوّره الزّمني، أذكر من بين أصحاب هذه المؤلّفات:

- Albin Michel ألبان ميشال في تأريخه للأديان بأسلوب تغلب عليه المحايدة.
- Mircea Eliade ميرسيا إلياد.
- Louis Massigon لوي ماسينيون الذّي انكبّ على درس شخصيّة الحلاّج وآثاره.
- Omer Mamette أومر ماميت في دراسة فلسفة المسيح.
- Michel Carrouges ميشال غاروج.
- Martin Lings مارتين لينغز.
- Roger Arnaldez روجيه أرنالدز.
- Louis Gardet لوي غارديه، الذّي اهتمّ بالتّصوّف.

ـ Paul Poupard بول بوبار في معجم الدّيانات الذّي أتمنّي أن ننجز معاجم في حجمه العلمي.

هذا إلى جانب مجموعة كبرى أخرى من الكتابات التّي حقّقت أغراضها وقرّبت صورة المسيح من الأفهام وإلى ذهن المتقبّل بأقلام مسيحيّة، وسمحت في الوقت نفسه بتنويع المصدر المعلوماتي كي لا تصبّ الرّؤى في فكر أوحد. من بين هذه المؤلّفات أذكر:

ـ ميرسيا إلياد في **تاريخ المعتقدات والأفكار الدينيّة**.

ـ جان شوقلي في **في التّصوّف والمتصوّفة**.

ذلك إلى جانب بعض الكتابات الفلسفيّة التّأمليّة التّحليليّة للمعتقدات والأفكار الدّينيّة التّي تطلّب العمل الإطّلاع عليها لأنّ أغلب البحث يقوم على التّصوّف الفلسفي. أذكر من بينها:

ـ بليز بسكال في **التّأمّلات**.

ـ ولتر ستيس في **التّصوّف والفلسفة**.

أمّا **فيما يخصّ سير البحث،** فقد درجت في الباب الأوّل على: بيان طبيعة المسيح في الفكر المسيحي، وتوسّعت في أبعاد تلك الطّبيعة المزدوجة الإنسانيّة ـ الإلهيّة من أجل حصر خصوصيّة وملامح الصّورة التّي تمتّع بها المسيح والانطباع الذّي تركه سيّما وأنّ المجامع الكنسيّة اختلفت وعبر سيرها التّاريخي في الاتّفاق عن خطوة موحّدة يتأطّر ضمنها عيسى ابن مريم. ولقد عملت على تحليل تلك الأبعاد وأسبابها التّاريخيّة والفكريّة التّي أسّست لاعتبار المسيح ابناً للّه ومخلّصاً للبشريّة بالتضحية التّي أقدم عليها. وكانت الغاية من حصر مجمل تلك النّقاط بناء الهيكل الفكري الذّي طبّع عمل متصوّفة الإسلام بعد ذلك من خارج النّظرة الإسلاميّة الخالصة.

ثمّ انتقلتُ إلى خصوصيّة نظرة متصوّفة المسيحيّة إلى المسيح والتّي لا تبتعد كثيراً عن الصّورة المنطبعة السّابقة في كون المسيح وسيلة للنّفاذ إلى عالم ما فوق الطّبيعة، وبكونه من الوسائط الموصلة للّه وللاتّحاد به والخلاص من أدران المادّة من خلاله. وهي غايات متماثلة في كلّ حركات التّصوّف العالميّة. وقد أدرجت بعض الأمثلة التّي تدلّل على أنّ الرّوح الصّوفيّة واحدة على كلّ لسان وأنّها توّاقة دوماً إلى الأعالي.

ثمّ انتقلت إلى الفكر الإسلامي، وكان لا بدّ من الإطلاع على الأرضيّة الإسلاميّة في وصفها للمسيح إنطلاقاً من النّصوص التّي أسّست لتلك الرّؤية المصحّحة لما لحق الأناجيل من تحريف في الاعتبار الإسلامي مثل: التّثليث، والصّلب، والأبوّة والبنوّة،

مع القناعة بأنّ المسيح في جوهره متماثل في الدّيانتين. وقد كانت تلك الخطوة ضروريّة في البحث ليتبيّن لنا تشكّل الفكر الصّوفي الإسلامي حول تلك الشّخصيّة العظيمة بكلّ موروثاتها العقديّة.

وفي **الباب الثّاني** من البحث جرى الاعتناء بالفكر المسيحيّ من حيث تناول شخص المسيح الذّي حدّدت فيه أبعاد وظلال ذلك التّفاعل وقسّمت فيه هذه الصّورة إلى أجزاء وهي:

- حظّ الصّورة من الألوهيّة.
- تجليّات الصّورة من خلال عقيدة الاتحاد والحلول.
- تجليّات الصّورة من خلال عقيدة المحبّة الإلهيّة.
- ثمّ أثر المسيح في عقيدة الولاية الصّوفيّة.
- ثمّ صورة المسيح المنقذ أو الفادي الذّي اتّخذت منه فكرة المهدويّة نموذجاً.

وقد اختصّ الفصل الأوّل كما سبق وقُلت بحظّ الصّورة من الألوهيّة، وقد درجتُ فيه على بيان مظاهر اهتمام المتصوّفة بالمسيح في كتاباتهم، والذّي عكسته نفوسهم المتأجّجة الشّفافة في سعيها إلى الالتحاق بخالقها، والتّي لم تبخل من أجل ذلك باقتطاع النّفحات الموصلة إليه ومن بينها روح اللّه المسيح ابن مريم الذّي يؤصّل في هؤلاء حظّ الإنسان من الألوهيّة ويؤكّد على أنموذج الإنسان الكامل. ولم أغفل متعلّقات هذه الألوهيّة التّي تمسّ بدوائر اهتمام فلسفيّة على غرار نظريّة وحدة الوجود. وأردفت تلك المتعلّقات بما يتّصل بصميم التّصوّف ذاته من مقامات وأحوال تعدّ في نفسها أصلاً لمثل ذلك التّفاعل على غرار مقام المكاشفة ومقام التّجلّي.

وفيما يخصّ الفصل الثّاني الخاصّ بتجلّيات الصّورة من خلال عقيدة الاتحاد والحلول فقد بسطتُ فيها مظاهر الاتّحاد والحلول على لسان عدد من المتصوّفة المسلمين من بينهم البسطامي، والتّستري، والجنيد، والحلاّج، وابن الفارض، وابن عربي، وجلال الدين الرّومي، وركّزت على النّغمة المسيحيّة التّي يمكن أن تُستنتج من آثارهم. وبيّنتُ ما دار حول ذلك من ردود فعل، لا سيّما وأنّ الفكر الإسلامي يميل إلى تنزيه اللّه من كلّ الشّوائب الإنسانيّة. واستوقفتني المقامات الصّوفيّة التّي كانت تستوعب تجربة الحلول والاتحاد من دون عناء لأنّ هذه العقيدة تجمع بين كلّ المتصوّفة المسلمين الذّين تمسّحوا بالرّوح.

وخصّصتُ الفصل الثّالث لعقيدة المحبّة الإلهيّة التّي حرّكت تلك النّوازع السّابقة من أجل الإلتحاق بدائرة الألوهيّة ومحاولة الاتحاد بالخالق. وابتدأتُ فيها بشرح معاني

المحبّة ودلالتها من أجل بيان أنّ هذا الشّعور يحكمه قانون واحد، وتأمّلتُ في ذلك جملة من المتصوّفة المسلمين الّذين تغنّوا بالمحبّة ونادوا بها، بل وقدّموا أنفسهم في سبيلها وراعيتُ في تناول تلك الشّخصيّات الصّوفيّة التّرتيب الزّمني كي ألاحق فكرة المحبّة في تطوّرها انطلاقاً من رابعة العدويّة، مروراً بالبسطامي، والرّازي، والحلاّج، وأبو طالب المكيّ، وعبد القادر الجيلاني، وشهاب الدين السّهروردي، ومحي الدين بن عربي، وصولاً إلى فريد الدين العطّار، وقد أفردتُ عنصراً على حدة لبيان طبيعة العلاقة بين عقيدة المحبّة الإلهيّة الصّوفيّة والنّموذج المسيحي.

وتناولتُ في الفصل الرّابع عقيدة الولاية الصّوفيّة، وشرعت فيها بداية ببيان دلالات الولاية في الصّوفيّة ومراتبها وما يتعلّق بها من كرامات، وذلك لأخلص إلى أثر المسيح في عقيدة الولاية لدى المتصوّفة المسلمين. فكثيراً ما اقترن اسم المسيح بها. وقد عالجتُ تلك المسائل من خلال آثار المتصوفة أنفسهم التّي يتبيّن فيها بالتّصريح والتّلميح حضور المسيح.

ومن بين الشّخصيّات الصّوفيّة التّي تناولت هذا الموضوع أذكر: الحكيم التّرمذي، الحلاّج، أبو طالب المكّي، النفري، الهجويري، عبد القادر الجيلاني، السّهروردي الحلبي، ابن عربي، جلال الدين الرّومي، الجيلي، الجامي، أبو الحسن الشّاذلي.

وقد خصّصتُ آخر الباب إلى استنتاجات تصبّ في كون التّصوّف في ذاته مدرسة لتخريج الأولياء، ومن هنا سهولة تسلّل المؤثّرات الفكريّة والدّينيّة على اختلافها.

أمّا في الفصل الخامس فقد تناولتُ نموذج المسيح المنقذ أو الفادي، وقاربتُ ذلك بنموذج المهدويّة في الفكر الإسلامي. وكانت تلك المقاربة تقوم على قيامة المسيح المنطبعة في الفكر المسيحي وعلى أصداء تلك العودة في الفكر الصّوفي الإسلامي من حيث التناول والنّظر إلى المسألة. ودعمتُ ذلك بنماذج مصوّرة لتلك العودة مثل الحلاّج، وابن عربي، ثمّ حللت دعائم ذلك التّمشي الّذي جمع الفكر المسيحي على الفكر الإسلامي.

أمّا **الباب الثّالث** من البحث فقد عمد إلى تحليل دواعي تواجد المسيح في الفكر الصّوفي الإسلامي انطلاقاً من دواعي عامّة تبحث في التأثير والتّأثّر، كالتّوسع المسيحي واطّلاع العرب على طقوس النّصارى وما يمكن أن يرسخ في الذّاكرة الدينيّة للشّعوب تبعاً لذلك ممّا فتح باب الحوار الإسلامي ـ المسيحي من زاوية أثر المسيح في حركة الزّهد الإسلامي.

بعد ذلك رأيتُ من الضّروري بيان الفرق بين القراءة الإستشراقيّة في ترجيح كفّة الرّافد المسيحي على التّصوّف الإسلامي و القراءة الإسلاميّة التّي تركّز في أغلبها على خلوص التّصوّف الإسلامي من كلّ أثر خارج عنه. وكانت الغاية من بيان ذلك إحداث توازن منطقيّ بين الحجج المعتمدة في البحث وتصويب النّظر إلى أنّ في التّصوّف ما يجمع بين الدّيانتين.

وعن الآثار الجامعة بين الدّيانتين عالجتُ العامّة منها مثل كون التّأليه مسألة قديمة في الفكر البشري وأنّ التّجربة الصّوفيّة وفي جزء كبير منها مقتطعة من قبس النبوّة. وعنيتُ بعد ذلك بأنموذج المسيح وخصوصيّاته لا سيّما بالنّظر إلى كونه روحاً والرّوح قاسم مشترك بين المتصوّفة جميعاً. وسعيتُ إلى تثبيت تلك القواسم المشتركة التّي طبعت علاقة المسيح بالتّراث الصّوفي على غرار المحبّة الإلهيّة، والحلول الذّي يوصف بالاتّصال غير المنقطع بين اللّه وطالبيه، كذلك تجربة الفناء من أجل الخلاص. وقد ركّزتُ على قيمة ودلالة تجربة المعاناة التّي تجمع المسيح بالمتصوّفة المسلمين، والمسيح بعد كلّ ذلك هو نموذج الكائن الأعلى النّفيس وهو صوت من أصوات الحقيقة اللّدنيّة. وختمتُ هذا الفصل التّحليلي الإستنتاجي بما يمكن أن يحكم الخلاف من جدل حول الأنا والأنت، الذات والآخر، من زاوية الموروث التّراثي الدّيني.

وفي الختام، إمتنان كبير أسديه إلى أستاذي الدّكتور توفيق بن عامر، الذّي ما انفكّ يحفّزني ويستفزّ هممي طوال السّنين التّي استهلكها البحث من أجل التّقدّم في العمل، وهو الذّي عندما تعتقد أنّه مشغول عن دقائق العمل تتفاجئ بإيضاحاته الدّقيقة المختصرة والنّافذة التّي تشي بأنّه يمتلك كلّ خيوط الموضوع ومتاهاته.

وشكري الجزيل أيضاً للجامعة الزّيتونيّة ولمعهد الأصول فيها، الذّي توسّم في طلبته الإضافة، ومنحهم الفضاء الفكري الحرّ من أجل تلك الغاية.

تونس، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م

س. ج. ح.

الباب الأوّل

صورة المسيح بين الفكرين المسيحي والإسلامي

الفصل الأوّل

صورة المسيح من حيث طبيعته

الطبيعة المزدوجة للمسيح

«في البدء كان الكلمة»(١)، تلك من الإحالات الإنجيلية التي تعرِّف عيسى النبي وتطرح التساؤل حول طبيعته. لماذا تذكر البداية لما لا بداية له ؟ وهل ذلك يعني أصل الأشياء وجوهرها وهل كان من مادّة بدأ اللّه في صناعتها وتشكيلها ؟ وهل تعتبر كينونته في اللّه صورة عفوية ككيان وجودنا وأفكارنا فينا ؟ أم أنه الكلمة الباطنة رمز الحكمة والمعرفة ؟(٢)

إن هذه الحيرة التي صاحبت تصوير ملامح المسيح ترجمتها الخلافات التي دبت بين المسيحيين ولخَصتها حركات الإصلاح الديني حيث تعدّدت الطوائف، والفرق، والكنائس وانتشرت بعقائد خاصّة ومذاهب مستقلّة(٣). ولعل للإختلاف جذوره التاريخية منذ أن رفع المسيح إلى السماء وتشعّبت آراء الحواريين بين كيفية نزوله واتصاله بأمه وتجسد الكلمة، وبين كيفية صعوده واتصاله بالملائكة وتوحد الكلمة.

وظل التساؤل حول الطبيعة المزدوجة للمسيح وعبّر عنه بالمشكل القائم بذاته سيّما وأن المسيح ليس بالشخصية الخيالية أو الأسطورية كما هو الشأن في بعض

(١) إنجيل يوحنا [١ / ١].

(٢) *Elévations Sur Les Mystères*, Bibliothèque De La Vraie Solide Piète, Collection de la cite Paroissiale, Société S.Jean Levangiliste, Paris, pp. 453 - 455.

(٣) افترقت الفرق إلي إثنتين وسبعين فرقة: أكبرها ثلاث وهي الملكانية، والنسطورية، واليعقوبية، وتشعبت منها الأليانية، والبليارسية، والمقدانوسية، والسبالية، والبوطينوسية، والبولية، إلى فرق أخرى. أنظر **الملل والنحل**، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق السيد الكيلاني. دار صعب، بيروت، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م، ج ١، ص ٢٢٢.

العقائد الحلولية، بل له وجود تاريخي حقيقي[١] لا سيما أنه اعتبر "كلمة اللّه المجسّدة" وهو كلامه المتحرّك، لا يأتي بالتعاليم الدينية من عند اللّه فحسب بل هو في ذاته يجسّد هذه التعاليم ويتلبّس بها لأنه يشارك اللّه لاهوته، ويشارك البشر ناسوتهم في آن[٢]. ومن أجل ذلك انقسمت الكنائس والمذاهب فمنها من أطنب في إبراز إنسانية المسيح، ومنها من ركّز علي ألوهيته ومتأخراً، وحوالى العام ٤٥١ م، تمّ اعتبار الطّبيعتين المزدوجتين للمسيح: طبيعة إلهية وأخرى إنسانية[٣].

١ ـ ألوهية المسيح

لقد طرحتُ قضيّة تأليه المسيح وتعلّلت ببعض الحوادث التي دعت إلى إبعاده عن دائرة البشر ورفعه إلى المرتبة الإلهية أهمُها ميلاده من عذراء، إضافة إلى عقيدة الخلاص المسيحيّة التي انتهت إلى أنّ المسيح وبطريقة ما مكّن من عبور الهوّة التي كانت تفصل اللّه عن البشريّة فليس هو ذلك المخلوق الهشّ بوصفه ينتمي إلى المملكة الإلهية. وتحوّل تبعاً لذلك خلقه من عدم إلى عقيدة رسمية تشدّد على أن المسيح لم يكن مجرّد مخلوق أو مجرّد أقنوم وإنما هو والخالق واحد[٤]. واجتمعت الآراء على أن شخصيّة المسيح التاريخيّة التي عملت من منطلق الإحساس الفريد بالعلاقة مع اللّه أعطته السلطان ليحقق حنان اللّه المظفّر وجعلته يحتل مكانته في العالم بل جعلت اللّه يظهر في يسوع بشكل حاسم[٥]، فلم يكتف اللّه بأنه تعامل مع البشر من علياء سمائه بل دخل تاريخ البشرية بجسد يشبه أجسادنا[٦]. وكشف عن نفسه بطريقة نهائية كاملة

---

(١) H. Pinard De La Boullaye, *Jésus Fils De Dieu*, Conférence De Notre Dame De Paris, 1932, p. 12.

(٢) الأب موريس بورمانس، «الوحي الإلهي ومشاكله في نظر الفكر المسيحي»، ضمن الملتقى الإسلامي ـ المسيحي الثاني، ص ٣٣٠.

(٣) ظهر ذلك الخلاف جلياً لدى الأرثوذكس: والأرثوذكسية نتيجة لمدّ استغرق فترة تناهز الثلاثة قرون ونصف، وتتحدّد وفق منهج متعدّد الأجزاء بتركيب داخلي يقوم على حلّ شراكة تيّارين كبيرين في الشريعة المسيحية: هما التيّار اليهودي الذي أطنب في إبراز إنسانية المسيح، والتيار الأفلاطوني الذي يصف المسيح بالروح القدس. انظر Mircea Eliade (Avec La Collaboration De H. S. Wiesner), *Dictionnaire Des Religions*, France, 1997, pp. 126 - 127.

(٤) صدر ذلك لما انعقد مجلس الأساقفة في نيقيا سنة ٣٢٥ م. انظر كارين آرمسترونغ، **اللّه والإنسان**، ترجمة محمد الجورا، دار الحصاد، دمشق، الطبعة الأولى ١٩٩٦، ص١٢٠ ـ ١٢٢.

(٥) هانز جورج لينك، **إله واحد رب واحد روح واحد**، ترجمة بهيج يوسف يعقوب، دار الثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٦، ص ١٧٦.

(٦) الأب فاضل سيد آروس، **لاهوت التاريخ البشري**، منشورات دار المشرق، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧، ص ٢٠.

في شخص يسوع ولم يبقَ له شيء يحتفظ به لنفسه، فصار اليقين الأساسي الذي تحيا به الكنيسة والذي ينير كلّ العهد الجديد هو أن اللّه قام بفعله الأسمى من خلال حياة يسوع، وموته، وقيامته[١].

ولهذا الإعتقاد دعائم وممثلون، فقد تبني تلك الموجة كليمنت الإسكندري[٢] الذي رأى أن يسوع هو اللّه الحيّ الذي عذّب وعبد وهو اللوغوس الإلهي الذي أصبح إنساناً، فإذا حاكى المسيحيون المسيح فسوف يصبحون مقدسين إلهيين لا يعتريهم الفساد لأن المسيح هو صورة اللّه ومن خلاله يتعلّم المسيحي كيف يصبح إلهاً كما يظهر ذلك في رسالة فيلبي: «فكونوا على فكر المسيح يسوع: هو في صورة اللّه»[٣]. واستقرّ الرأي على أن المسيح أكثر من بشر وأنه في اتصاله باللّه لا يكون رجلاً إلا في ظاهره على غرار ما صرّح به الأب بولس في القرن الرابع ميلادي بكون المسيح شخص سماوي نزل إلى الأرض وأنه روح اللّه وصورته، أو ما ذهب إليه يوحنّا في أن المسيح شخص من عالم الغيب أقرب إلى السماء منه إلى الأرض يسيطر على الطبيعة، وينطق بجوامع الكلام وصواعق الحكم، وكلامه إعلان عن ألوهيّته، فهو في أحواله وأعماله وأقواله إله أكثر منه بشر[٤]. ومثيل ذلك ما ورد في رؤيا يوحنّا: «أنا الأول والآخر، أنا الحي»[٥] والذي يجعل المطّلع يسلّم بكون المسيح اتخذ لنفسه بعض الأوصاف والألقاب الإلهية.

وسار عدد من الفرق المسيحية السّير ذاته حيث يذهب اليوصفيّة إلى القول بأن

---

(١) الأب فاضل سيد آروس اليسوعي، الأب سليم دكاش اليسوعي، الأب موريس ماري مارتان اليسوعي، **معجم اللاهوت الكتابي**، أشرف على الترجمة ونظّمها علمياً: نيافة المطران انطونيوس، المكتبة الشرقيّة، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٨، ص ٩٤.

(٢) أو كليمنضوس الإسكندري Clément D'Alexandre وهو من فقهاء الكنيسة، ولد على الأغلب في أثينا في النصف الثاني من القرن الثاني، وربّما مات في انطاكية نحو ٢١٥ م. ولد في أسرة وثنية ثم اهتدى إلى المسيحية وبحث عن تعليم يرضي رغبته في معرفة الحقيقة وقد وجد ذلك في الإسكندرية في المدرسة التي كانت تعرف باسم "ديداسكاليون" والتي كان يديرها بانتانوس الذي استطاع بميوله الصوفية والعقلية وبشروحه الرمزية والفلسفية أن يهيمن على فكره. وقد درس فترة طويلة في المدرسة ذاتها وسعى إلى التوفيق بين الفلسفة والنصرانية. أنظر: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩٧، ص ٥٢٦ ـ ٥٢٧.

(٣) رسالة فيلبي [٢/ ٥].

(٤) يوسف درّة الحداد، **صوفية المسيحية: إنجيل يوحنّا**، منشورات المكتبة البولسيّة، بيروت، ص ٨٠ ـ ٨١.

(٥) رؤيا يوحنّا [١/ ١٧ ـ ١٨].

المسيح كلمة اللّه وهو تبعاً لذلك إله لأن الكلمة فيض من اللّه[١]، وحيث يرى أتباع القسيس مرسيون Marcion (ق٢ م) الذي يؤمن بوجود إلهين وبأن المسيح المخلّص أحدهما. وتقول بألوهية المسيح وأمه معاً فرقة البربرانية[٢]. أما فرقة أليان فيؤخذ مما ذكره في صددها الشّهرستاني أنّها كانت تؤله المسيح وتقرّ بأن ما يظهر من شخص المسيح في الأعين إنّما هو خيال شبيه بالصورة التي تظهر في المرآة فلم يكن المسيح جسماً متجسّماً في الحقيقة[٣]. ولعلّه لا يعصى على الفهم ممّا تقدّم أن المسيح الذي أعترف بألوهيته يراه كلّ واحد من زاويته ويشكله على صورته وشبهه فيتحوّل أجمل أطفال الإنسانيّة إلى داعية مظفّر لحاجة الإنسانيّة إلى ذلك الوجود على ما ذهب إليه فرانسوا موريس François Maurice[٤].

منكري ألوهيّة المسيح

أثارت قضيّة تأليه المسيح ردّات فعل خجولة ومعبّرة في السياق ذاته عن تعدّدية النظرة حيث ارتفعت بعض الأصوات مستنكرة على غرار فرقة أبيون Epion (وهي لفظة عبرية يعبّر بها عن الفقر) وأتباع المذهب Les Epionites الذين أنكروا ألوهية المسيح واعتبروه مجرّد بشر رسول بُعث ليبيّن ما يفصل المقدّس عن غيره (إلا أن هذه الفرقة لم تعمّر طويلاً وانقرضت في أواخر القرن ٤ م)[٥]. أو فرقة بولس الشمشاطي Paul De Somosate، أسقف أنطاكية، سنة ٢٦٠ م الذي أنكر ألوهية المسيح وأقرّ بأنه مجرد بشر رسول وشدّد أتباعه على أن للإله جوهراً واحداً وأقنوماً واحداً. كذلك الأريوسيّون أصحاب مذهب L'Arianisme (الذي أضمحل بعد مجمع نيقية سنة ٣٢٥م) وأتباع أريوس Arius قسيس الكنيسة الإسكندريّة الذين أقروا أن المسيح ليس إلهاً ولا ابناً للإله وإنما هو بشر مخلوق[٦]. واستطاعت تلك المحاولات أن تضمر ما ترمي إليه

---

(١) فوزي محمد حميد، **عالم الأديان بين الأسطورة والحقيقة**، دار حطين، دمشق، ص ٤٢٤.

(٢) ولعلّ هؤلاء الذين خاطبهم اللّه تعالى في القرآن بقوله: «وإذ قال اللّه يا عيسى آبن مريم انت قلت للناس آتخذوني وأمي إلهين من دون اللّه قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحقّ إن كنت قلته "فقد علمته" تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنّك أنت علاّم الغيوب»، [المائدة ٥/١١٦].

(٣) علي عبد الواحد وافي، **الأسفار المقدّسة في الأديان السابقة للإسلام**، دار النّهضة للطباعة والنشر، مصر، ص ١٠٧.

(٤) François Maurice, *Le Fils De L'homme*, Paris, 1958, p. 65.

(٥) Albin Michel, *Dictionnaire De L'histoire Du Christianisme*, Paris, 2000, pp. 386 - 387.

(٦) Albin Michel, *Dictionnaire De L'histoire Du Christianisme*, p. 62.

الكنيسة من فرض تلك الألوهية، ولكن الحكومة الرومانية أبعدت الموحدين عن أماكن الرّياسة في الكنائس وخفتت أصواتهم وفعل الزّمن فعله وكانت الفرق التي تظهر بعد ذلك تتظلل بمظلّة الألوهية(١).

مساندي ألوهيّة المسيح

لاشك في أن هذا الاعتقاد وجد من يسانده وبشدّة حيث يذهب الفيلسوف ليبنتز(٢) إلى أنه لا يمكن البرهنة بشكل جازم على استحالة ذلك ويضيف أن اللَّه يمكنه أن يعفي مخلوقاته من القوانين التي قضى بها عليها ويجعلها ترتفع إلى مستوى الكمال والقدرة التي هي أسمى مما تكتسبه بطبيعتها، تلك القدرة التي يُطلق عليها علماء اللاهوت تسمية "القوّة الامتثالية" بمعنى القوّة التي تكتسبها الأشياء بالإذعان لأمر اللَّه(٣).

وقد دلّل لويس برسوم في كتابه **حياة يسوع المسيح** عن تلك الألوهيّة من خلال قراءة له في إنجيل يوحنا الإصحاح ٣/١٧: «والحياة الأبديّة هي أن يعرفوك أنت الإله الحقّ وحدك ويعرفوا يسوع المسيح الذي أرسلته»، بيَّن فيها أن حرف العطف في الآية يجمع المسيح والأب على صعيد واحد هو صعيد اللاّهوت بحيث أن المعنى لا يستقيم إلاّ إذا فهمناه على هذا النحو(٤).

هذا وللألوهية المنسوبة إلى المسيح تعاليل كثيرة، فقد تُسمّى أحياناً بالألوهية

---

(١) راشد عبد اللَّه الفرحان، **الأديان المعاصرة**، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ / ١٩٨٥م، ص ٥٥.

(٢) أو لايبتنز: وهو فيلسوف ألماني، وعالم رياضيات، ولاهوتي، وكيميائي ،وهندسي، ومؤرخ، ودبلوماسي، ولد سنة ١٦٤٦م وتوفي سنة ١٨١٦م عرف بإمعانه في التفكير في التقابل بين مذاهب القدامى والمحدثين، وقد دافع عن عقيدة اللاهوت المسيحية بمنطق مخترع جديد. أنظر: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص ٥٧٨ ـ ٥٧٩.

(٣) هذه المواقف لليبنتز كانت مشفوعة بتجربته في الفلسفة واللاهوت والرياضيات، بحيث نجده يضع في اعتباره نظريات الرياضي الفرنسي فابرى Fabry (١٦٠٧ ـ ١٦٨٨) الذي صار كاهناً وكُلّف بالنّظر في الخطايا التي يحتفظ البابا بحقّ الحكم فيها. ولقد نظر في الثالوث المسيحي وحاول الفصل في التساوي بين المسيح وخالقه فقال: إن الأشياء المساوية لشيء ثالث يكون كل منها مساوياً للآخر. كذلك يشرح ليبنتز مواقفه بخصوص إمكانيّة إلحاق وصف إله بالمسيح فيفرّق بين القوّة العلميّة القابلة للخرق والتي يوقفها اللَّه من آن لآخر لكي تظهر معجزاته، وبين الحقائق السرمديّة كالحقائق الهندسيّة والتي لا تسمح بالخرق. أنظر: الدكتور محمد عثمان الخشت، **فلسفة العقائد المسيحية ـ قراءة نقدية في لاهوت ليبنتز**، دار قباء للطباعة والنّشر، القاهرة، ١٩٩٨ م.

(٤) فتحى عثمان، **مع المسيح في الأناجيل الأربعة**، الدار القومية للطباعة والنشر، الطبعة الثانية ١٩٦٦، ص ٩٩ ـ ١٠٠.

المجازيّة التي تجد لنفسها تبريراً خاصّاً ضمن الملابسات النفسية والتاريخية والثقافيّة التي عاشها اليهود والتي تميّزت بتوق إلى الخلاص وشوق إلى التحرّر وانتظار طويل للمسيح المخلّص الذي بدأ تدريجيّاً يكتسب وفي أعين أتباعه ذلك المظهر. فاسم يسوع الذي أعطي للمسيح يعني في العبريّة المخلّص، أما لفظة المسيح فتعني المسيا أو المعيّن للحكم[١]. وبذلك كان الظرف النفسي لليهود مهيّئاً لاعتبار الخلاص في حالة تحقّقه علامة للإنجاز الإلهي وعنواناً له وكانت الذّهنية الدينيّة اليهوديّة تستبطن استعداداً وجدانيّاً وثقافيّاً للقبول بفكرة المجيء الفعلي والمحسوس (للربّ)، وصار التجسّد الإلهي في شخص يسوع هدفاً يتجاوز التاريخ لينفيه لا ليثبته فتتماهى شخصيّة المسيح مع المطلق لتصبح فيما بعد هي المطلق ذاته بحيث يلتقي المسيح مع كلّ أزمنة التاريخ.

تلك التعاليل لم تمنع من تقابل الآراء في مسألة الألوهية سيّما وأن المسيحيّة شهدت ولادات جديدة لمذاهب وكنائس مختلفة، فكانت النّسخة البروتستانتية الكلفينيّة[٢] الرافضة للكهنوت القمعي تعتقد أنّه بالإمكان مناقشة اللّه موضوعيّاً وكانت تطوّر أرسطيّة جديدة تشدّد على أهميّة المنطق، وكانت الإرادة تنصبّ على تقديم مسيحيّة عقلانيّة قائمة على بديهيّات معروفة واستطاعت من خلال الرجوع إلى الإنجيل الوقوف أمام إضافات التقاليد ومنحت هذه الكنيسة حريّة أكبر لمعتنقيها في التحرّر من البابويّة وساهم في زيادة نشاطها ظهور البرجوازيّة التي كانت نتاجاً لتيّارات فكريّة مختلفة ومتنوّعة[٣]، وحدثت معارضة "الإنجيليين" الذين يعتبرون فهم الإنجيل وقفاً عليهم ويضيفون إليه الإلهام والتعاليم غير المكتوبة والتي يصرّح البابوات بأنهم يتناقلونها شفويّاً واحداً بعد الآخر[٤].

٢ ـ إنسانيّة المسيح

بدت مظاهر البشريّة ملتصقة بالسيّد المسيح حتى أن البعض اعتبر أن القتل والصلب تأتى له من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته لأن الإله لا تحلّه الآلام[٥]. ولم

(١) هووك صموئيل هنري، **منعطف المخيلة البشرية**، ترجمة صبحي حديدي، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، الطبعة الأولى ١٩٨٣، ص ١٣٩.

(٢) الكلفينية نسبة إلى جون كالفن (١٥٠٩ / ١٥٦٤م) مصلح سويسري رسّخ عقيدة الكلفينية عالمياً، انظر: كارين آرمسترونغ، **اللّه والإنسان**، ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦ .

(٣) Albin Michel, *Dictionnaire De L'histoire Du Christianisme*, pp. 866 - 867.

(٤) راشد عبد اللّه الفرحان، **الأديان المعاصرة**، ص ٥٩.

(٥) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج ٢، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

تعتبر بعض المذاهب المسيح أسطورة أو خرافة وليس بطلاً فوق البشر لأنه شارك في الوجود التاريخي، الزماني والمكاني، واجتاز تطوراً إنسانياً عادياً من الطفولة إلى البلوغ بحيث يجد الإنسان به كلّ جوانب طبيعته فيعرف أن له فيه نصيباً وبدا ذلك واضحاً في إنجيل لوقا: «وكان الطفل يسوع ينمو ويتقوّى ويمتلئ بالحكمة، وكانت نعمة اللّه عليه»(١)، كما وُصف بابن الإنسان في قوله: «وأقول لكم: من آعترف بي أمام النّاس، يعترف به آبن الإنسان أمام ملائكة اللّه. ومن أنكرني أمام الناس، ينكره آبن الإنسان أمام ملائكة اللّه. ومن قال كلمة على ابن الإنسان يُغفر له، وأما من جدّف على الرّوح القدس فلن يُغفر له»(٢). وفي الأناجيل المؤتلفة يظهر يسوع بشراً بكلّ مظاهر البشريّة يعمل كبشر، يُحبل ويُولد به كبشر، ينتقل بين النّاس كبشر، يتألّم ويموت كبشر(٣).

لذا فقد استطاع يسوع النّاصري كإنسان أن يجتاز الإختبارات الإنسانيّة الأساسيّة منذ مولده في الإسطبل في قرية بيت لحم إلى وفاته على الصّليب خارج بوّابات المدينة المقدّسة، ومن ولائم الإحتفالات المبهجة إلى آلام تعذيب الجنود الرومان وكل ذلك يمثّل صورة لكيانه البشري ولآدميّته الثانية. غير أن مفهوم الآدميّة يعلّل في التّصور المسيحي على أساس قدراتنا الواقعيّة التي قصد أن تكون لنا باعتبارنا جزءاً من الصورة الإلهيّة فلم تستقلّ تلك الآدميّة بنفسها بل ألحقت بشكل أو آخر بالمعنى الإلهي(٤). وبقي سؤال يلحّ على البال: كيف تركّبت الصورة الإلهيّة على الصورة الإنسانيّة ؟ فهل كان ظهور المسيح كإشراق النّور على الجسم المشفّ ؟ أم أنّه انطبع فيه إنطباع النّقش على الصمغ ؟ أم أن النّاسوت لديه تدرّع باللاّهوت ؟

٣ ـ ازدواجية طبيعة المسيح

يقول الدكتور وهيب عطا اللّه جرجس ممثل الكنيسة الأرثوذكسية المرقسيّة بالإسكندريّة في المؤتمر المسيحي العالمي بالقدس في نيسان/أفريل سنة ١٩٥٩م: إنّ ربّنا يسوع المسيح كامل في لاهوته وكامل في ناسوته ومع ذلك لا يمكننا القول بأنّه إله وإنسان معاً لأنّ هذا التّعبير ينطوي على الشّرك وإنّما نقول بالأحرى انه الإله المتجسّد. فاللاّهوت والنّاسوت فيه متّحدان اتحاداً تاماً في الجوهر وفي الأقنوم وفي

---

(١) لوقا [٢/٤٠].
(٢) لوقا [١٢/٨ ـ ١٠].
(٣) يوسف درّة الحدّاد، **صوفيّة المسيحيّة: إنجيل يوحنّا**، ص ٨٠.
(٤) هانز جورج لينك، **إله واحد ربّ واحد روح واحد**، ص١٨٠ ـ ١٨٣.

الطبيعة ليس هناك إنفصال أو افتراق بين اللاّهوت والنّاسوت في ربنا يسوع المسيح[١].

لقد استطاعت النّزعة الثنائيّة إذن أن ترسّخ القدم في الفكر المسيحي وفي سنة ١٩٨٤م وقّع كلّ من البابا يوحنّا بولس الثّاني، وبطريك انطاكيا للسّريان الأرثوذكس، وصاحب القداسة مار آغناطيوس زكا الثاني في روما إعلاناً مشتركاً مفاده «أن المسيح صار جسداً لأجلنا آخذاً لنفسه جسداً حقيقيّاً مع نفس عاقلة وشاركنا في بشريّتنا وفي كلّ شيء ما خلا الخطيئة، ومعترف أن ربّنا وإلهنا ومخلّصنا وملكنا كلّنا يسوع المسيح هو إله كامل الألوهيّة وإنسان كامل الإنسانيّة، ألوهيّته متحدة فيه مع إنسانيّته إتّحاداً حقيقيّاً تامّاً دون امتزاج أو خلط، ودون تشويش ولا تغيير، ودون تقسيم أو أدنى انفصال... »[٢].

انتهى الفكر المسيحي إلى مثل هذه النّتائج بعد قرون من الزّمن جمّع خلالها ما أخصبته الفرق والمجامع، ذلك أن المسيحيّة إلى ما بعد منتصف القرن الرّابع ميلادي لم تكن آستكملت حقيقتها بعد وظلت صورة المسيح متأرجحة مضطربة بين الألوهيّة والإنسانية.

الطبيعة المزدوجة للمسيح عبر الفرق والمجامع

صوّرت فرقة **الملكانية** اللّه ثالث ثلاثة: الأب، والابن، والروح القدس، وفصلت الجوهر اللّه عن الأقانيم فصل الموصوف عن الصفة، وحصل الامتزاج بين الأصول الثلاثة: الجوهر (اللّه) والنّاسوت الكلي (جسد المسيح) والكلمة العنصر الثالث من عناصر الوجود واتحدت بجسد المسيح وتدرّعت بناسوته[٣]. وعبّرت فرقة **النسطوريّة**[٤]

---

(١) انظر عبد الكريم الخطيب، **المسيح في القرآن والتوراة والإنجيل**، دار الكتب الحديثة، مطبعة دار التأليف، الطبعة الأولى ١٣٨٥ هـ / ١٩٦٥ م، ص ٢٥٧.

(٢) هانز جورج لينك، **أله واحد ربّ واحد روح واحد**، ص ١٥٩.

(٣) الدكتور عبد القادر محمود، **الفلسفة الصوفية في الإسلام. مصادرها ونظرياتها ومكانتها من الدين والحياة**، دار الفكر العربي، ١٩٦٧، ص ٣٥. أنظر فرقة الملكانية (وهم من أصحاب ملك الذي ظهر بأرض الروم واستولى عليها) في **الملل والنحل**، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، ج٢، ص ٢٢٢.

(٤) النسطورية هم أصحاب نسطور الحكيم الذي ظهر في زمن المأمون ويقول إن اللّه تعالى واحد ذو أقانيم ثلاثة: الوجود، والعلم، والحياة. وهو بطريك القسطنطينية وقد مكث في هذا المنصب أربع سنين وشهرين. **ملاحظة**: ولما انعقد مجمع أفسس سنة ٤٣١ م تقرر لعن نسطور وطرده وأبعد عن منصبه ويروى أنه سار إلى مصر وبرز مذهبه من بعده في فارس وفي شرق العراق والموصل والجزيرة ولا زال إلى الآن نسطوريون ينتحلون هذه النحلة وهم الذين يسمون بالكلدان. أنظر: راشد عبد اللّه الفرحان، **الأديان المعاصرة**، ص ٥٥ ـ ٥٦.

عن اتحاد الكلمة بجسد يسوع المسيح بالنّقش في الشمع إذا طُبع بالخاتم، فالمسيح مزدوج الطبيعة إله تام وإنسان تام: جوهران متّحدان لم يبطل الإتحاد بينهما قدم القديم ولا حدوث المحدث[1]. أما فرقة **اليعقوبية** فيرون أن الكلمة انقلبت لحماً ودماً فصار الإله هو المسيح بل هو هو بمعنى أن ناسوت المسيح احتل الجوهر كله، فجوهر الإنسان المحدث تركّب على جوهر الإله القديم كما تركّبت النّفس على البدن وحلّت به كحلول الصورة في المرآة[2]. وذهب **الموارنة** أتباع يوحنّا مارون (الذي اشتهر برأيه سنة ٦٦٧ م القائل بأن للمسيح طبعتين ومشيئة واحدة) إلى التقاء الطبيعتين في أقنوم واحد، ولم يرقْ ذلك للبطارقة فأوعزوا إلى الإمبراطور الروماني يوغاناقوس أن يعقد مجمعاً يقرّ فيه بأن المسيح ذو طبيعتين وذو مشيئتين، كان ذلك بالقسطنطينية سنة ٦٨٠م[3].

لقد تتالت المجامع والمؤتمرات محاولة فكّ رموز تلك الحيرة بقوانين مسكونيّة على مثال قانون سنة ٣٨١ م الذي أقرّ بتوحّد المسيح مع الأب في الجوهر، كذلك الاجتماع المسكوني الذي وقّع في نيقية سنة ٣٢٥ م بأمر من الملك قسطنطين الكبير والذي حضره ٣١٨ أسقفاً من شتى أنحاء العالم وبذلوا جهوداً للتوصل إلى نصّ قرار منه: «أن المسيح مولود من الأب قبل كلّ الدهور، وأنه نور على نور، إله حقّ من إله حقّ، مولود غير مخلوق، مساو للأب في الجوهر، تأنّس وصلب عنّا»[4]. وكذلك المجمع الذي عقد سنة ٤٣١ م، والذي جاء نتيجة إعلان نسطور بطريك القسطنطينية قوله إن العذراء لم تلد إلهاً متأنساً بل ولدت إنساناً عاديّاً ساذجاً ثم حلّ فيه الإله بإرادته، ودعوة الملك تاوديوس الصغير ملك القسطنطينية المجمع المقدّس إلى المناقشة والانتهاء إلى القول بتجسّد الكلمة واتحاد الطبيعتين (اللاهوتيّة والنّاسوتية) بدون اختلاط ولا امتزاج ولا استحالة.

---

(١) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥ .

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

(٣) راشد عبد اللّه الفرحان، **الأديان المعاصرة**، ص ٦١.

(٤) لقد تعرّضت نصوص القرارات إلى انتقادات على مثال نصّ قرار نيقية سنة ٣٢٥ م والذي اعتبره عبد الكريم الخطيب أشلاء ممزّقة قد انتزعت انتزاعاً من أصولها ثم ضرب بعضها ببعض مثال: الإله الحق [يوحنا ٣/١٧]، الذي كان به كل شيء [يوحنا ٣/١]... أنظر: عبد الكريم الخطيب، **المسيح في القرآن والتوراة والإنجيل**، ص ٢٤٦ و ٢٤٨.

قانون الإيمان المسكوني / نصّ قانون عام ٣٨١ م

نحن نؤمن بإله واحد
اللَّه الأب، كليّ القدرة، خالق السّماء والأرض
ما يرى وما لا يرى
نؤمن بربّ واحد. يسوع المسيح
ابن اللَّه الوحيد المولود من الأب قبل كل الدهور
نور من نور، إله حقّ من إله حقّ
مولود غير مخلوق، واحد مع الأب في الجوهر
الذي به خلق الكل، ولأجلنا نحن البشر
ولأجل خلاصنا، نزل من السماء
وبقوّة الروح القدس تجسّد من مريم العذراء
وصُلب من أجلنا على عهد بيلاطس البنطي
تألم ومات وقُبر
وقام في اليوم الثالث كما في الكتب
وصعد إلى السماء، وجلس عن يمين الأب
وهو سيأتي ثانية في مجده ليدين الأحياء والأموات
ولا يمكن لملكه نهاية
نؤمن بالروح القدس
الرب المحيي، المنبثق من الأب
نسجد له ونعظمه مع الأب والابن
المتكلم في الأنبياء
ونؤمن بكنيسة واحدة مقدّسة جامعة رسوليّة
ونعترف بمعموديّة واحدة لمغفرة الخطايا
وننتظر قيامة الأموات
وحياة الدهر الآتي
آمين.

هذا وإذا ما أردنا أن ننبش في ما تستبطنه هذه الإحالات من نزعة ثنائيّة نجدها تتعلل باعتبارات منها :

- منزع المسيحيّة للإتحاد والحلول حيث يرى النصارى أن اللّٰه حلّ في المسيح واتحد معه ويستدلّون بما جاء في إنجيل يوحنّا: «فصدقوا هذه الأعمال إن كنتم لا تصدّقوني، حتى تعرفوا وتؤمنوا أن الأب فيّ وأنا في الأب»[1]، ويعتبرون حياة المسيح متصلة بحياة الأب والوحدة قائمة في الذّات والمقاصد والعمل: «وكما أنا أحيا بالأب الحيّ الذي أرسلني، فكذلك يحيا بي من يأكل جسدي»[2]. ويشيرون إلى لفظة koinonia اليونانية الواردة في العهد الجديد والتي تؤدي المعنى ذاته[3] وينتهون إلى أن اللّٰه لا يملك وجوداً خارجيّاً غريباً أو إضافيّاً مفروضاً على الشّرط الإنساني، وإنّما في الرّجال والنّساء قدرة كامنة تجاه اللّٰه وقد أظهرت بشريّة يسوع الشّرط البشري الإلهي الذي يجب أن يطمح إليه المسيحي وصار الاتحاد سرّ الإفخارستيا وهو أحد الأفعال التي يظهر بها المؤمن الأصيل يقينه بأنّ له مع الربّ اتصالاً ينطوي على تقارب وواقعيّة تفوق كلّ تعبير.

- محبّة اللّٰه اللاّمتناهية للجنس البشري والتي بها خلق الإنسان وخلّصه وهو لأجل خلاصه أصبح واحداً مع البشر وعليه صارت الكلمة واحدة مع الأب في الجوهر بالتجسّد وصار اللّٰه إنساناً بالطبيعة لكي يصير الإنسان بالنّعمة إلهاً[4].

- إن الطبيعة الإلهية جمعت عنصرين اثنين في تكوينها للجسم والروح وكان هذا الجمع متقارباً وعميقاً إلى درجة أن العنصرين شكّلا إنساناً واحداً قادراً أن يعبّر عن نفسه تعبيراً يعكس قوّة تلك الطبيعة.

- لقد أمرت العدالة الإلهيّة أنّه يجب دفع الدّين من قبل أحد ما كان إلهاً وليس إنساناً، فكانت أهميّة الذّنب تعني أن ابن اللّٰه فقط كان بوسعه أن يحقّق ذلك الخلاص[5].

- الرّغبة في حسم الخلاف حول ازدواجية طبيعة المسيح بالقول إن يوحنّا الإنجيلي بدأ بشارته بأزليّة السيد المسيح كابن اللّٰه، ومتى الإنجيلي استهلّ بشارته بالبداية الزّمنيّة للسيد المسيح كابن الإنسان، والوجهان وجهان لعملة

---

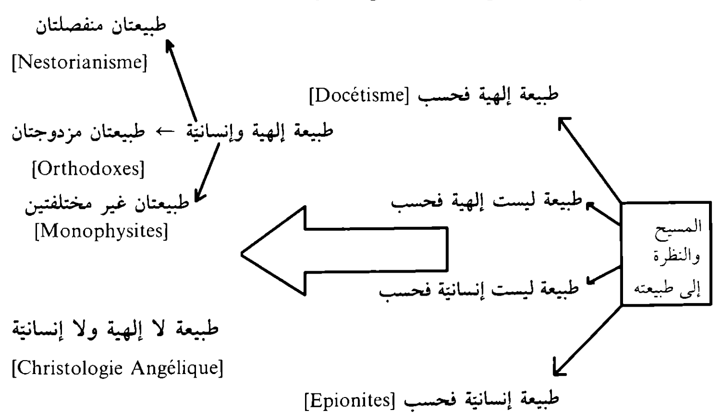
(١) يوحنّا [١٠/ ٣٨].
(٢) يوحنّا [٦/ ٥٧].
(٣) الأب فاضل سيد آروس اليسوعي، الأب سليم دكاش اليسوعي، الأب موريس ماري مارتان اليسوعي، **معجم اللاّهوت الكتابي**، ص ٣٧.
(٤) هانز جورج لينك، **إله واحد رب واحد روح واحد**، ص ١٥٨.
(٥) المرجع نفسه، ص ١٤١.

واحدة، ففي السيد المسيح آتحدت الطبيعتان اللاّهوتيّة والنّاسوتيّة وفي ذلك تكامل حديث البشيرين[١].

هذه الأطاريح وغيرها لم تمنع من التّساؤل: كيف كان لألوهيّة المسيح أن تتلازم مع بشريّته ؟ وكيف كان ممكناً أن يكون اللّه عاجزاً طفلاً رضيعاً يحبو ؟ وهل أنّه فعلاً نزل إلى عمق عالمنا النّاقص والفاسد ؟ لقد بدا من المحال مصالحة ذلك مع الاعتقاد الرّاسخ بأن اللّه لا يمكن وصفه أبداً ورجّحت فكرة الحميمية بين اللّه والمسيح.

وقد تساءل صاحب كتاب **المسيح في القرآن والتوراة والإنجيل** عن ذلك التلازم وقال: «إذا اعتبرنا أن لا انفصال بين اللاّهوت والنّاسوت في ربّنا يسوع فأين الإله وأين الإنسان في هذه الذّات؟ أإله تجسد في إنسان ؟ وإنسان ذاب في إله ؟» واستشهد بما صرّح به ابن تيميّة في شجب ذلك التناقض على حدّ تعبيره بقوله: «فإن كان اللاّهوت والنّاسوت قد اتحدا كما زعموا فقد استحالت صفة اللاّهوت واستحالت صفة النّاسوت، فلم يبق اللاّهوت لاهوتاً ولا النّاسوت ناسوتاً بل صارا جوهراً ثالثاً لا لاهوت ولا ناسوت»[٢].

لذا فقد بدت هذه الصورة الثنائية مهزوزة متماوجة حتّى ليكاد الأمر يختلط على الكثير من النّاظرين فلا يستبين وجه الإله من المألوه.



(١) رابطة قرّاء الكتاب المقدّس، **كلّ صباح جديد**، القاهرة، الطبعة الثانية ٢٠٠٠، ص ٦.

(٢) عبد الكريم الخطيب، **المسيح في القرآن والتوراة والإنجيل**، ص ٢٥٨.

الأقانيم الثلاث

تقوم العقيدة المسيحيّة على الإيمان بإله واحد، أب واحد، ضابط للكلّ خلق ما يرى وما لا يرى وبربّ واحد يسوع الابن الوحيد المولود غير المخلوق من الأب قبل الدّهور، وهو إله حقّ من إله حقّ مساو للأب في الجوهر الذّي به كان كلّ شيء.

ولقد سارت المسيحيّة طريقها في التّطور حتّى كوّنت فكرتها عن الثّالوث المقدّس الذّي يعني اللّه الأب، واللّه الابن، واللّه الروح القدس. فإلى الأب ينتمي الخلق بواسطة الابن، وإلى الابن الفداء، وإلى الروح القدس التّطهير. وبين الأول والثّاني محبّة واتّحاد في الجوهر من حيث أن العلاقة بين الأب السّماوي والابن الأزلي تترجم كلّ الكمالات غير المحدودة التي للجوهر الإلهي وتعبّر عن مقدار المحبّة والتّعاون والتّساوي في الطّبيعة بين الأقنوم الأوّل والأقنوم الثّاني[١]. هذا وإنّ عمل كلّ أقنوم من الأقانيم الثّلاثة يتضمّن حضور وتضافر الأقانيم مجتمعة بحيث لا تقف المادّة الأولى بمفردها بل تتبعها الثّانية والثّالثة في تكامل وترابط مع تعزيز اللّه الواحد وإشارة إلى الأساس اللاّهوتي النّهائي فادي العالم الذي جعل الحياة فيه هبة مجّانيّة متكاملة.

لقد كان التّأمل في الثّالوث من التّجارب الدّينيّة الملهمة لا سيّما بالنّسبة للمسيحيين اليونان والرّوس الأرثوذكس[٢] ولو أنّهم شكّكوا في اللاّهوت التّثليثي لأوغسطين الذي حظي بالتّبجيل باعتباره أحد أباء الكنيسة العظام ولكنّه جعل في اعتقادهم اللّه يبدو عقليّاً إلى درجة كبيرة ومتحوّلاً إلى شكل بشري. وعكس فهمه للثالوث آليّات عمل العقل

---

(١) فوزي محمّد حميد، **عالم الأديان بين الأسطورة والحقيقة**، ص ٤١٣ و ٤٢٣.

(٢) الأرثوذكسية تنسب للكنيسة الشّرقية أو اليونانيّة وأكثر أتباعها من الرّوم (روسيا، والبلقان) وقد كان مقرّها في الأصل مدينة القسطنطينية بتركيا ثمّ انفصلت عنها وهي الآن مؤلّفة من عدّة كنائس مستقلّة في مصر والحبشة ومعظم مناطق إفريقيا بعد أن كانت تحت لواء الكنيسة الكاثوليكية بروما حتّى أثيرت قضيّة انبثاق الروح القدس ووقع الخلاف حولها [راشد عبد اللّه الفرحان، **الأديان المعاصرة**، ص ٦٠/ ٦١].
والكنيسة الأرثوذكسية استبطنت الحياة الروحيّة في تجربتها للتّوصل إلى اللّه فالإنسان كما يقول القديس باسيل السيزاري «حيوان مطالب بأن يصبح إله لأنّه في صورة اللّه وفي صورة الإنسان بحياته عبر المسيح وذلك الاتحاد هو الذي يصنع كيانه، أمّا الكنيسة فهي الموقع الذي يتسلّل فيه الإله نحو البشريّة ويرى الإنسان عبره صورته منعكسة» Albin Michel, *Dictionnaire De L'histoire Du Christianisme*, p. 769.

باعتباره من آثار اللّه الذي خلقنا، فالذّاكرة والفهم والإرادة فعاليات عقليّة مثّلها بالشّخوص المقدّسة الثلاثة أساسها واحد لأنّها لا تشكّل ثلاثة عقول منفصلة بل يملأ كلّ منها العقل بأكمله ويعم على الأخرى (أتذكّر أن لي ذاكرة وفهماً وإرادة، أدرك أنني أفهم وأريد، وأتذكّر أريد إرادتي الخاصّة بي وتذكّري وفهمي)[١]. هذه الخصائص الثلاث مثل الثالوث المقدّس تشكّل حياة واحدة وعقلاً واحداً، وجوهراً واحداً، فالثالوث الذي جرى الاعتراف به ليس اللّه ذاته بل أثر من آثاره.

١ ـ العلاقة بين الأقانيم وتصورها لدى الفرق والكنائس:

إن تعدّد الأقانيم وكيفيّة تولّدها عن الجوهر القديم ترجم بعض الاختلافات بين الفرق والكنائس. فمن الفرق من اعتقد أن للجوهر القديم أقنومين: أب، وابن، والروح مخلوق (فرقة المقدانوسيّة نسبة إلى مقدانيوس) ومنها من اعتقد أن الجوهر واحد قديم، أقنوم واحد له ثلاث خواص اتّحد بكليّته بجسد عيسى (فرقة السّباليّة نسبة إلى سباليوس) ومنها من ذهب إلى أن كلّ واحد من الأقانيم حيّ، ناطق، إله، فيما يجعلون من اللّه واحد ذو أقانيم ثلاثة: الوجود، والعلم، والحياة. فاللّه واحد في الجوهر غير مركّب والعلم جوهر أصليّ فسّر بالنّطق والكلمة، والحياة أقنوم جوهريّ (فرقة النّسطوريّة نسبة إلى نسطور الحكيم)[٢] وانعكس ذلك الخلاف في فهم الأقانيم على الكنائس. فالكنيسة **الأرثوذكسية** تعتقد أن للإله ذاتاً واحدة مثلّثة الأقانيم وأن الأقنوم الثّاني الإبن تجسّد من الروح القدس مصيّراً هذا الجسد معه واحداً وحدة ذاتيّة جوهريّة منزّهة عن الاختلاط، والامتزاج، والإستحالة، بريئة من الإنفصال وبهذا الاتحاد صار الإبن المتجسّد بطبيعة واحدة ومشيئة واحدة وأقر هذا المذهب معظم المجتمعين في مجمع أفسوس الثّاني الذي انعقد في منتصف القرن الخامس ميلادي.

وفي سنة ٤٠١م بمجمع خلقيدونيّا Calcédoine تمّ الإعتراف بطبيعتين للمسيح، وفي إثر ذلك انعقد مجمع القسطنطينية السّادس سنة ٦٨٠م وكفّر كلّ من يقول بالمشيئة الواحدة وأقرّ بكونهما طبيعتين تامتين ومشيئتين في أقنوم واحد. فهو ما يشبه الإنسان أن يعلمه في طبيعته، وما يشبه الإله أن يعلمه في طبيعته، وكلّ واحدة من الطّبيعتين تعمل مع شركة صاحبتها بمشيئتين غير متضادتين[٣].

---

(١) كارين آرمسترونغ، **اللّه والإنسان**، ص ١٣٤. نقلاً عن كتاب **الثالوث** لآغسطين.

(٢) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج٢، ص ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٧.

(٣) علي عبد الواحد وافي، **الأسفار المقدّسة في الأديان السّابقة للإسلام**، ص ١١٣ ـ ١١٥.

وظلّت الطّوائف القائلة بالطّبيعتين والمشيئتين متّفقة في آرائها إلى أن نشب بينها وفي منتصف القرن التّاسع خلاف بشأن الأقنوم الذي انبثق منه الروح القدس وهل كان انبثاقه من الأب وحده، أم أنّ انبثاقه من الأب والإبن معاً ؟ وقد أصدر مجمع القسطنطينية لسنة ٨٦٩ م قراراً مفاده أن الروح القدس منبثق من الأب والإبن معاً، وتلاه قرار آخر صدر عن المجمع ذاته لسنة ٨٧٩ م رجّح انبثاق الروح القدس من الأب وحده وانقسمت إثر ذلك الكنيسة إلى إثنين: **الكنيسة الشّرقيّة اليونانيّة الأرثوذكسية** التي تقول بانبثاق الروح القدس عن الأب وحده، و**الكنيسة الغربيّة اللاّتينيّة** التي تقول بانبثاق الروح القدس عن الأب والإبن معاً[1].

٢ ـ الأبوّة والبنوّة :

يؤمن المسيحيون بأن الإله الحقيقي الوحيد قد أظهر نفسه بسموّ في ابنه الوحيد الذّي أرسله يسوع المسيح ويؤكد مجمع نيقية لسنة ٣٢٥م أنّ الإبن واحد مع الأب في الجوهر، ويظلّ كلّ من الأب والإبن مميّزين عن بعضهما إلاّ أنّهما يسكنان بعضهما في بعض[2].

ولهذه البنوّة شواهد في الأناجيل: «فقال لهم: "ومن أنا في رأيكم أنتم ؟" فأجاب سمعان بطرس: "أنت المسيح ابن اللّه الحيّ"»[3]. وقوله فقال: "أبي ،يا أبي أنت قادر على كلّ شيء، فأبعد عنّي هذه الكأس. ولكن لا كما أنا أريد، بل كما أنت تريد"»[4]. وقوله: «وقال صوت من السّماء: "هذا هو ابني الحبيب الذي به رضيت"»[5].

هذه الإستعارة البيولوجيّة في كون المولود جاء عن الأب لم تكن لتفهم بمصطلحات الولادة البشريّة وإن اللّه الأب لا ينظر إليه كشبه ذكر أو أب جنسي بشري.

---

(١) المرجع نفسه، ص ١١٦.

(٢) هذا تفسير مسكوني للإيمان الرّسولي كما عبّر عنه قانون الإيمان النّيقوي ٣٨١ م وهو من أقدم قوانين الإيمان للكنائس الثلاث، وقد طعّم هذا القانون بمحاولة لإعادة صياغة الإيمان لفائدة الحياة المسيحيّة وهو منفتح مبدئيّاً على وجهات نظر تفسيريّة جديدة منها التطوّر الذي وقع سنة ١٩٨٦م وكان نتيجة عمل موحّد بين الاتجاهات المسيحيّة مثّله مؤتمر استشاري للجنة الإيمان والنّظام عقد في كينشاسا (الزائير) من ١٤ إلى ٢٢ آذار/مارس ١٩٨٥م.

(٣) متى [١٦/١٥، ١٦].

(٤) مرقس [١٤/٣٦].

(٥) متى [٣/١٧].

وتلقائيّة الطّفل الذي ينادي أباه الإله الذي اكتسب الألوهيّة من دون أن يستمدّها من أحد آخر تحيلنا إلى أن الإبن المولود منه أزليّاً مطابق للأب في سرّه الإلهي لأن الإبن إزاء أبيه هو النّموذج الكامل للخليقة إزاء اللّه والمسيح يعلن لنا في الأب الصورة الكاملة للإله[1].

لذلك فقد اعتبر الفكر المسيحي أن ابن اللّه الأزلي يليق به في حالة تأنّسه أن يولد ميلاداً عذرويّاً ولو أن البعض لم يرَ في ذلك تناسباً حيث يعلّق محمد مجدي مرجان، صاحب كتاب **المسيح إنسان أم إله**، بقوله: «فإن كان عيسى الإنسان قد صار ابن اللّه لولادته من أمّ دون أب، فآدم الإنسان الذّي وجد دون أب ولا أمّ يكون هو اللّه نفسه، ولكنّ خلق هذا وذلك»[2]. هذا إلى جانب كون صفة الأبوّة لم تكن دائماً مطعّمة بصفة الألوهيّة حيث لا يعتبر الإبن مشاركاً للأب في طبيعته أحياناً، بل هو أوّل خليفة له ويمكن أن يوصف بالمولود أو المصنوع أو المخلوق أو المبني، وهو على أي حال لم يكن إلهاً مثل كون الأب إلهاً.

ولاعتقاد البنوّة هذا تعاليل ورواسب يمكن إدراجها ضمن الأسباب التّاريخيّة منها أنّ فراعنة مصر يعتقدون أنّهم آلهة وأبناء آلهة، كذلك كان الشّأن عند قياصرة الرّومان وأكاسرة الفرس وغيرهم من أصحاب الملك والسّلطان ،ينظرون إلى النّاس من سماوات عالية وينظر إليهم من الأرض على أنّهم نزلوا من السّماء واستحقوا التّقديس والعبادة[3].

٣ ـ الروح القدس :

عقد مجمع سنة ٣٨١م أمر به الملك تاودوسيوس الكبير في مدينة القسطنطينية للنّظر في مقولة "الرّوح القدس" وبأنّه مخلوق كسائر المخلوقات، وأوضح ذلك المجمع أنّ أمر الروح القدس لم يكن قد استقر بعد وصار وجهاً من وجوه اللّه وأقنوماً متساوياً مع الأب في الرّتبة، وجاء نصّ القرار على رأي عبد الكريم الخطيب كسابقيه أشتات كلمات ملتقطة من الأناجيل والرّسائل منتزعة من مواطنها انتزاعاً من دون رفق ولا تلطّف على حدّ تعبيره.

---

(١) الأب فاضل سيد آروس اليسوعي، الأب سليم دكاش اليسوعي، الأب موريس ماري مارتان اليسوعي، **معجم اللاهوت الكتابي**، ص ٩٥.

(٢) محمد مجدي مرجان، **المسيح إنسان أم إله**، دار النّهضة العربيّة، القاهرة، ص ١٨٤.

(٣) عبد الكريم الخطيب، **المسيح في القرآن والتّوراة والإنجيل**، ص ١٣٧.

نصّ القرار: نؤمن بالروح القدس، الربّ المحيي، المنبثق من الأب
نسجد له، ونمجّده مع الأب والإبن النّاطق في الأنبياء
نؤمن بكنيسة واحدة مقدّسة جامعة رسوليّة
ونعترف بمعموديّة واحدة لمغفرة الخطايا
وننتظر قيامة الأموات وحياة الدّهر الآتي، آمين(١).

هذا النصّ يظهر الوجه الثّالث للثّالوث المقدّس وللإله ذي الأقانيم الثّلاثة نظراً فلسفيّاً لاهوتيّاً يمتزج فيه الواقع بالخيال ويعمل العقل المسيحي فيه بجدّ وبراعة لنسج ملحمة من أجمل الملاحم التّي تصل السّماء بالأرض.

٤ ـ التّثليث بين التّعليل والنّقد:

تعلّل فكرة الثّالوث بكونها تدحض مفهوم الهويّة (أنا) كما تدحض مفهوم الشّخصيّة وذلك يوحي بأنّ النّزعة الشّخصانيّة يجب تجاوزها فلم يعد للإله وجود كليّ آخر ممّا يصيّره وبكلّ سهولة مجرّد صنم رهن الشّرط الإنساني، وإنّما مال الفكر المسيحي إلى عدم إبقاء البشريّة والألوهيّة في عالمين منفصلين فأدمجوا يسوع البشر والإله معاً. على أنّ الفكر الغربي وفي معظم الأحيان يميل إلى تخيّل ثلاثة شخوص إلهيّة وبالتّالي إبقاء اللّه خارج الإنسان بوجود بديل للعالم الذّي نعرفه.

وقد دلّل على التّثليث كذلك بعلّة المحبّة، فكنه اللّه محبّة ومن طبع المحبّة أن تفيض وتنتشر على شخص آخر فيضان الماء وانتشار النّور فهي إذن تفترض شخصين على الأقلّ يتحابان في وحدة تامّة ليكون اللّه سعيداً ولا معنى لإله غير سعيد وإلاّ انتفت عنه الألوهيّة(٢).

ولعلّنا في هذا نجد صدى الفلسفة الأفلاطونيّة الحديثة(٣) التي تقول بالموجد الأوّل الذّي صدر عنه العقل، ولهذا العقل قوّة إنتاج، ومن العقل تنبثق الرّوح التّي هي وحدة الأرواح، وعن هذا الثّالوث يصدر كلّ شيء ومنه يتولّد كلّ شيء.كما نسجّل

(١) المرجع نفسه، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣.
(٢) راشد عبد اللّه الفرحان، **الأديان المعاصرة**، ص ١٤.
(٣) La Philosophie Neoplatonienne المنسوبة إلى أفلاطون وهو أعظم فلاسفة العصور القديمة ولد نحو سنة ٤٢٧ق.م، وهو من أسرة أرستقراطيّة أثينيّة. استطاع أفلاطون أن يعلم التّجارب الأساسيّة الأزليّة للفلسفة فيدفع المطّلع على فلسفته إلى إعادة فتح فكره باستمرار. أنظر جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص ٧١.

التّشابه بين التصوّر المسيحي والدّيانة البرهميّة[١] في أوضاعها الأخيرة حين استقرّت على الاعتقاد بتثليث الآلهة.

وبالنّظر إلى هذه الاعتبارات يمكن فهم الفكر المسيحي في تبنّي هذا المعتقد أو دحضه برمّته على أساس أنّها عقيدة كما تبدو قديمة الطّراز على ما ذهب إليه ريتشل ألبريخت[٢] في أن معتقد الثّالوث يوحي بأنّ هناك ثلاثة آلهة وأنّ ذلك مثال فاضح على نزعة الهلننة حيث يقول: «لقد أفسدت الرّسالة المسيحيّة بإدخال مجموعة من المفاهيم الميتافيزيقيّة الغريبة والمستمدّة من فلسفة اليونانيين للطبيعة فهذه لا علاقة لها إطلاقاً بالتّجربة المسيحيّة الأولى»[٣]، وتبعه الكثير من الفلاسفة في الموقف ذاته من أمثال إسحاق نيوتن[٤] الذي ومن خلال دراسة لاهوتيّة جادّة للاعتقاد بالثّالوث (سنة ١٦٧٠م)

---

(١) البرهميّة فرع من فروع الديانة الهندوسيّة وفي بعض تفاصيلها تشابه والرؤية المسيحيّة لشخص المسيح، ومن بين البراهمة نجد أصحاب **البددة**، ومعنى "البد" عبد الهندوس شخص لا يولد ولا يتكلّم ،ولا يأكل، ولا يشرب، ولا يهرم ولا يموت، وأوّل بد ظهر في العالم اسمه "شاكمين" ومعناه السيّد الشريف، ودون مرتبة البد مرتبة "البوديسعيّة" وتعني الإنسان الطّالب سبيل الحقّ، ويصل إلى هذه المرتبة بالصّبر وبالإمتاع والتّخلّي عن الدّنيا والعزوف عن شهواتها وملذّاتها واتّباع الخصال العشر ومنها الجود والكرم والعفو عن المسيء والتّعفّف عن الشّهوات والتّخلّص من الحياة الدّنيا الفانية إلى ذلك العالم الدّائم الوجود، والإعراض عن الخلق بالكليّة والتّوجه إلى الخالق بالكليّة، وبذل الروح شوقاً إلى الحقّ ووصولاً إلى جناب الحقّ. ومن البراهمة من يعتقد في تناسخ الأرواح ويؤمن بخلود الروح وبأنّها تنتقل في الأجسام متدرّجة في الرّقي من جسم إلى آخر إلى أن تصل إلى كمالها المطلق. انظر: فوزي محمد حميد، **عالم الأديان بين الأسطورة والحقيقة**، ص ١٨٥ ـ ١٨٦.

(٢) ريتشل ألبريخت Ritshel Albrecht، وهو لاهوتي بروتستانتي ألماني (١٨٢٢ ـ ١٨٨٩م)، سعى في مؤلّفاته إلى توكيد استقلال اللاّهوت وعدم قابليّته للإرجاع إلى الميتافيزيقا أو التّجربة الصّوفيّة، وأراد التّوكيد أيضاً على الطّابع التّاريخي للوحي الإلهي، من مؤلّفاته **اللاّهوت والميتافيزيقا**، انظر: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص ٣٣٥.

(٣) تقول صاحبة كتاب، **اللّه والإنسان**، كارين آرمسترونغ في الصّفحة ٣٥٤ تعليقاً على ذلك: «علينا أن نضع في اعتبارنا أن لكلّ جيل تصوّره التّخيّلي عن اللّه تماماً مثلما كان على كلّ شاعر رومانسي أن يتعرّف على الحقيقة بنفسه وبنبضه الخاص. لقد كان الآباء اليونان يحاولون جعل المفهوم المتعالي للإله ينطبق بالنّسبة لهم من خلال التّعبير عنه في كلمات ثقافتهم، فيما كان الغرب يدخل العصر التّقني الحديث وبدت الأفكار القديمة عن اللّه غير كافية ولا مقنعة».

(٤) إسحاق نيوتن (١٦٤٢ ـ ١٧٢٧م) تعلّم اللاّهوت إلى جانب الرياضيات والبصريّات وعرف باكتشافه الشّهير لتحليل الضوء الأبيض وقد كان نيوتن جريئاً في تفسيره للأجرام السّماويّة ـ المثقلة بكلّ ضروب الخرافة ـ بقوانين آليّة خالصة. وتفسيره الأراضي هذا فتح ثغرة هائلة في فكرة السّماء التّي اقترنت على الدّوام بأفكار لاهوتيّة مفارقة، وأصبح الفصل بين المعنيين تامّا ابتداء من نيوتن. انظر: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص ٦٨٤ ـ ٦٨٥.

توصّل إلى نتيجة مفادها أن في المعتقد شيئاً من الوثنيّة، وأن ذلك المعتقد أضيف إلى أسفار الكتاب المقدّس وهو لا يعدو أن يكون أوهاماً بدائيّة إستحسنتها الجماهير وهي تخضع للطّبع الخرافي والانفعالي للبشر ودعا إلى عبادة عقلانيّة لله ،واعتبر يسوع واحداً من الأنبياء المرسلين، وتنبأ في كتابه **الوحي** *Révélation* بظهور التّثليث ووصفه بالدّين الغريب القائم على ثلاثة آلهة متساوية[1]، ولو أن استعمال اليونان للثالوث على ما ذهب إليه البعض ليس سوى وسيلة لإبقاء العقل في حالة تعجّب ولكنّ الموقف لم يكن ليروق لطرق نيوتن العلميّة في المعرفة.

والحقيقة أن نظريّة التّثليث انتقدت على مستويات مختلفة وزوايا متعدّدة سواء من قبل المسيحيين أو المسلمين، من ذلك ما نسجّله للدكتور عبد المجيد الصّغير[2] في قراءة مجهريّة له لابن عجيبة الذي نبّه إلى أن عقيدة التّثليث في المسيحيّة ترتكز على الاعتقاد بأن ذات اللّه ليست إلاّ صفة أو معنى من حيث أن الأقانيم الثّلاثة المتداخلة فيها لا تسمح لها بأن تكون ذاتاً متميّزة ومستقلّة في أصلها، فهي بالتّالي ذاتٌ معنويّة تصويريّة فالثّلاثة في واحد والواحد في الثّلاثة ويقول: «والصّفة أو المعنى لا يقوم بنفسه ولابدّ أن يقوم بغيره»[3]. كذلك الذّات الإلهيّة في المسيحيّة لا تقوم بنفسها إذ لابدّ من تصوّر الأقانيم الثّلاثة مندمجة فيها فلا تكون مستقلّة إلاّ كمعنى مجرّد كما هو الشّأن للمعاني الفكريّة المجرّدة. ولذلك يستنتج ابن عجيبة أن الذات الإلهيّة لو كانت صفة معنويّة كان لزاماً عليها أن تتصف بصفات المعاني فلا تقوم بنفسها ولا تتّصف بصفة أخرى ومن حيث أن ذات الحقّ تمتلك من الصّفات ما لا نهاية له، وجب أن لا تكون لذات اللّه معنى أو صفة فهي تتصف بما تتصف به سائر المعاني من اللّطافة، ويخلص إلى أن ذات اللّه المعنويّة تجلّت في مظاهر وقوالب حسيّة.

ويذهب آخرون[4] إلى أن التّثليث لا يتوافق مع كمال اللّه كلّ التّوافق وانّك عندما تقرأ الأناجيل الأربعة لا تجد فيها إشارة إلى ما يُعرف بالأقانيم بل إنها تتحدّث عن اللّه باعتباره ذاتاً واحدة في كمالها وجلالها وسلطانها سواء كان ذلك على لسان المسيح أم

---

(١) رونالد ل. نمبرز (دراسة كيبلر وديكارت ونيوتن)، **اللّه والطبيعة، مقالات تاريخية حول المواجهة بين المسيحية والعلم**، لندن، ١٩٨٦، ص ٢٣١.

(٢) د. عبد المجيد الصّغير، **التّصوف كوعي وممارسة ـ دراسة في الفلسفة الصوفية عند أحمد بن عجيبة (١٢٢٤هـ/ ١٨٠٩م)**، دار الثقافة، الدّار البيضاء، الطّبعة الأولى ١٩٩٩، ص ١٩٤ ـ ١٩٥.

(٣) ابن عجيبة، **إيقاظ الهمم في شرح الحكم**، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة ١٣٣١هـ، ج٢، ص ٢٤ ـ ٢٥.

(٤) عبد الكريم الخطيب، **المسيح في القرآن والتوراة والإنجيل**، ص ٢١٤.

غيره ويضيف صاحب كتاب **المسيح في القرآن والتوراة والإنجيل** إلى أن كلاً من الأقانيم الثلاثة الأب، والإبن، والروح القدس ذوات مستقلّة عن بعضها، وأن الروح القدس يعنى ذات اللّه لا أقنوماً من أقانيمه. ويضرب أمثلة لذلك منها أن "الأب" كلمة تطلق في الأناجيل بمعنى اللّه «أمّا أنا فأقول لكم: أحبّوا أعداءكم، وصلّوا لأجل الذين يضطهدونكم، فتكونوا أبناء أبيكم الذي في السّماوات»[١]. وقد وردت كلمة "الإبن" كثيراً في الأناجيل مضافة إلى اللّه (ابن اللّه) كما وردت مقطوعة من الإضافة معرّفة بالألف واللاّم (الإبن) وهى في جميع هذه الأحوال مقصود بها يسوع المسيح: «إن كنت ابن اللّه، فقل لهذه الحجارة أن تصير خبزاً»[٢]. «الأب يحب الآبن فجعل كلّ شيء في يده»[٣]. فذات اللّه إذا هي ذات مستقلّة وعلاقته بالمسيح هي علاقة حبّ بين محبّ ومحبوب، وهي علاقة عمل بين داع إلى العمل وعامل، وعلاقة عطاء بين معط وآخذ.

كذلك اعتبرت الروح القدس ذاتاً مستقلّة قائمة بنفسها غير داخلة في شراكة مع أحد سواء كان إلهاً أو ملكاً من الملائكة وقد أطلقت في الأناجيل أحياناً فأريد بها جبريل على مثال ما ورد في إنجيل مرقس: «وعندما يأخذونكم ليسلموكم لا تهتموا من قبل كيف تتكلّمون، بل تكلّموا بما يوحى إليكم في حينه لأن الروح القدس هو المتكلّم لا أنتم»[٤].

على هذا فإن نقطة الثّقل في انتقاد فكرة التثليث المسيحي هي عدم التّوافق بين الوحدانيّة التي هي سمة الأديان السّماويّة والتي قالت بها التوراة صراحة وبين القول بعبادة الثّالوث، لذلك جدّ جدّ المسيحيين وجنّدوا جنودهم، وأعملوا عقولهم ،وقالوا بتلك الفلسفة لكي يوفّقوا بها بين الوحدانيّة والتّثليث على حد تعبير راشد عبد اللّه الفرحان[٥].

أوصاف للمسيح

١ ـ أوصاف المسيح الخلقيّة والأخلاقيّة :

في مكاتبة بعث بها ببلوس[٦] إلى مجلس الشيوخ الرّوماني، نجده يصف المسيح

(١) متى [٥/ ٤٤ ـ ٤٥].
(٢) متى [٤/ ٣].
(٣) يوحنّا [٣/ ٣٥].
(٤) مرقس [١٣/ ١١].
(٥) راشد عبد اللّه الفرحان، **الأديان المعاصرة**، ص ١٥.
(٦) Omer Mamette, *Jésus La Vraie Philosophie*, Paris, 1863, pp. 5 - 6.

بخصال فريدة استحقت عشق أتباعه سيّما وأنّه منزل من الآلهة الخالدة، فقيل عنه إنه طويل القامة، حسن البنية، رقيق المظهر موقّر، في شعره لون لا يمكن وصفه أو مقارنته. إنّه ينتقد بعظمة وينصح برقّة ولين، وسواء تكلّم أو تصرّف فعل ذلك برشاقة ووقار.

يتميّز المسيح بشدّة الاعتدال والتّواضع والحكمة فلقد كان على شاكلة سيّده وإلهه يبارك أكثر الآلام حدّة فتخرج عبارات السّلام من صدره متألّمة حزينة، تهزّ أكثر الأنفس قساوة ولقد شوهد يبكي في مناسبات كثيرة وكان منهمكاً في أوجاعه الجسميّة وأحزانه النّفسيّة راغبا في التّخلّص من شؤون الدّنيا ليستجير بالأمل في الرّاحة الأبديّة الخالدة حيث أفراح النّفس وخلاصها[١].

لقد عمل المسيح في مناخ صعب وضاق عليه مسرح العمل في فلسطين ولم يجد سهولة في تبليغ أفكاره حتّى إلى المقرّبين منه على شاكلة الرسول فيليبي الذي خاطبه في اللّيلة الأخيرة من الحياة المشتركة معه معبّراً عن قلقه فقد مرّ وقت طويل على وجوده معه ولم يشعر أنّه يفهمه[٢]. وكان سهلاً أن يتسلّل إليه اليأس فقد كشف أمام أتباعه أنّه ينتظر الألم وأنّه متأكّد أن مشوار حياته على الأرض سيصيّره لامحالة إلى موت عنيف: «وبدأ يعلّمهم أنّ آبن الإنسان يجب أن يتألّم كثيرا، وأن يرفضه الشّيوخ ورؤساء الكهنة ومعلّمو الشّريعة، وأن يموت قتلا، وأن يقوم بعد ثلاثة أيّام»[٣]. ولعلّ الصّليب ذلك الرّمز الذي جلب إليه حبّ النّاس كان خير دليل على ألمه وصبره فكشفت من خلاله روحه ما تبطنه.

اعتبرت نصوص العهد الجديد يسوع المسيح الكائن الأوحد المنزّه عن الخطايا بحكم طبيعته الإلهيّة وهو برهان عقيدة الفداء والخطيئة لأنّ المخطأ لا يخلّص المخطئين، وقد بشّرت الملائكة منذ لحظة ولادته بأنّه سيكون معصوماً من الموبقات «فقال لها الملاك: لا تخافي يا مريم، نلت حظوة عند اللّه: فستحبلين وتلدين آبنا تسمّينه يسوع. فيكون عظيما وآبن اللّه العليّ يدعى، ويعطيه الرّبّ الإله عرش أبيه داود، ويملك على بيت يعقوب إلى الأبد، ولا يكون لملكه نهاية»[٤].

تلك بعض أوصاف ذلك الإبن المتأله الذي جاء بلبوسه البشري ليخلّص الإنسان

---

(١) *Ibid.*, p. 93.

(٢) Havry Emerson Fasdick, *Jésus Homme*, Comité Universel Des Unions Chrétiennes, Genêve, 1922, pp. 86 - 87.

(٣) مرقس [٨/ ٣١].

(٤) لوقا [١/ ٣٠ ـ ٣٣].

المذنب ويفتديه، إنّه وباختصار ذلك الرّجل الذي بجماله الفائق وكمالاته الباهرة فوّق الأطفال على الرّجال.

٢ ـ كمالاته كنبيّ: الجانب الإعجازي

شأنه شأن الأنبياء من قبله ظهرت لدى المسيح جوانب إعجازية طبّعت مهمّته كنبيّ ،وكان لذلك دور في إشباع الجموع التّي تأتيه للحصول على الغذاء الروحي والمادّي من ذلك تحويل الماء خمراً بناءً على طلب من أمّه، حدث ذلك أثناء حفل زفاف حضره وجمع من تلاميذه: «وفي اليوم الثّالث كان في قانا الجليل عرس، وكانت أمّ يسوع هناك. فدعي يسوع وتلاميذه إلى العرس. ونفدت الخمر، فقالت له أمّه: "ما بقي عندهم خمر". فأجابها: "ما لي ولك، يا امرأة، ما جاءت ساعتي بعد". فقالت أمّه للخدم: "إعملوا ما يأمركم به". وكان هناك ستّة أجران من حجر يتطهّر اليهود بمائها على عادتهم يسع كلّ واحدة منها مقدار مكيالين أو ثلاثة. فقال يسوع للخدم: "إملأوا الأجران بالماء". فملأوها حتّى فاضت فقال لهم : "ٱستقوا الآن وناولوا رئيس الوليمة". فناولوه، فلمّا ذاق الماء الذي صار خمراً، وكان لا يعرف من أين جاءت الخمر، لكنّ الخدم الذين ٱستقوا منه كانوا يعرفون، دعا العريس وقال له: "جميع النّاس يقدّمون الخمر الجيّدة أوّلاً، حتّى إذا سكر الضّيوف، قدّموا الخمر الرّديئة. أمّا أنت فأخّرت الخمر الجيّدة إلى الآن". هذه أولى آيات يسوع، صنعها في قانا الجليل فأظهر مجده، فآمن به تلاميذه»[1]. وقد أطنبت الأناجيل في تصوير أهميّة الجانب الإعجازي للمسيح خصوصاً فيما يتعلّق بإثبات نبوّته على مثل ما حدّث به يوحنّا من معجزة إكثار الطّعام وذلك عندما وجد المسيح نفسه في موقف ٱنعدم فيه التّناسب بين كميّة الطّعام وحجم المستهلكين: «فصعد يسوع إلى الجبل وجلس مع تلاميذه. وكان ٱقترب عيد الفصح عند اليهود. فرفع يسوع عينيه فرأى الجموع مقبلة إليه فقال لفيلبّس: "من أين نشتري الخبز لنطعمهم ؟". قال هذا ليجرّب فيلبس، لأنّ يسوع كان يعرف ما سيعمل. فأجابه فيلبّس: "لو ٱشترينا خبزاً بمئتي دينار، لما كفى أن يحصل الواحد منهم على كسرة صغيرة". وقال له أحد تلاميذه، هو أندراوس أخو سمعان بطرس: "هنا صبيّ معه خمسة أرغفة من شعير وسمكتان، ولكن ما نفعها لمثل هذا الجمع ؟" فقال يسوع: "أقعدوا النّاس". وكان هناك عشب كثير فقعدوا. وكان عدد الرّجال نحو خمسة آلاف. فأخذ يسوع الأرغفة وشكر، ثمّ وزّع على

(١) يوحنا [٢/١ ـ ١١].

الحاضرين بمقدار ما أرادوا. وهكذا فعل بالسّمكتين. فلمّا شبعوا، قال لتلاميذه: "اجمعوا ما فضل من الكسر لئلاّ يضيع منها شيء". فجمعوا وملأوا اثنتي عشرة قفّة من الكسر التي فضلت عن الآكلين من أرغفة الشّعير الخمسة. فلمّا رأى النّاس هذه الآية التي صنعها يسوع قالوا: "بالحقيقة هذا هو النّبيّ الآتي إلى العالم"»[1]. هذا ولآيات إكثار الطّعام براهين عديدة كصيد السّمك الكثير علي قارب سمعان الذي اشتكى إلى معلّمه قائلاً: «تعبنا اللّيل كلّه، يا معلّم، وما اصطدنا شيئاً. ولكنّي ألقي الشّباك إجابة لطلبك. وفعلوا ذلك فأمسكوا سمكاً كثيراً، وكادت شباكهم تتمزّق»[2].

وكشفت الأناجيل عن كمالات عيسي كنبيّ في إخراج الشّياطين والأرواح النّجسة، حدّث إنجيل لوقا عن ذلك قائلاً: «ورجع الاثنان والسّبعون رسولاً فرحين وقالوا ليسوع: "يا ربّ، حتّى الشّياطين تخضع لنا باسمك". فقال لهم رأيت الشّيطان يسقط من السّماء مثل البرق. وها أنا أعطيكم سلطاناً تدوسون به الأفاعي والعقارب وكلّ قوّة للعدوّ، ولا يضرّكم شيء»[3]. كما أخبرت الأناجيل عن قدرات له خارقة في تسكين العواصف أو المشي على الماء وارتبطت تلك الخوارق بسيرة المسيح مع أتباعه على غرار ما أخبر به مرقس لمّا شرع المسيح مع تلاميذه عبور بحر الجليل (بحيرة طبرية) وكان في غاية الهدوء ولكن فجأة حدث نوء وريح في البحيرة يصفه مرقس بالعظيم، ووقتما حدث ذلك كان يسوع المسيح نائماً وأصيب التّلاميذ بذعر شديد ظهر من استغاثتهم وهم يوقظونه قائلين: «فدنا منه تلاميذه وأيقظوه وقالوا له: نجّنا يا سيّد، فنحن نهلك»[4]. وعندما قام انتهى الريح وتموّج الماء[5]. كما شوهد المسيح يمشى على مياه بحيرة طبرية وهي ثائرة وظنّه التّلاميذ الرّوح الشريرة وصرخوا من الخوف فطمأنهم وأراد الرّسول بطرس أن يتأكّد قائلاً: «إن كنت أنت هو، يا سيّد، فمرني أن أجيء إليك على الماء. فأجابه يسوع: "تعال". فنزل بطرس من القارب ومشى على الماء نحو يسوع»[6]. هذا وتبقى معجزتا إشفاء المرضى وإحياء الموتى من أكثر المعجزات التصاقاً بشخص المسيح من مثل شفاء حماة بطرس في كفر ناحوم: «ودخل

---

(١) يوحنا [٦/ ٣ ـ ١٤]، أنظر كذلك لوقا [٩/ ١٠ ـ ١٧] ومتى [١٤/ ١٣ ـ ٢١].
(٢) لوقا [٥/ ٥ ـ ٦].
(٣) لوقا [١٠/ ١٧ ـ ١٩].
(٤) متى [٨/ ٢٥].
(٥) أنظر لوقا [٨/ ٢٤].
(٦) متى [١٤/ ٢٨، ٢٩].
(٧) متى [٨/ ١٤].

يسوع إلى بيت بطرس، فوجد حماة بطرس طريحة الفراش بالحمّى. فلمس يدها، فتركتها الحمى. فقامت وأخذت تخدمه»[1]. وعلى نحو شفاء مريض الفالج ،والصّرع، والأبرص والأعمى والمجنون، والأصمّ والأخرس[2]، كانت إعادة الحياة لعازر وقيامته من بين الأموات بمجرّد لمس نعشه من أبلغ حالات الإعجاز التي أهاجت الفريسيين ضدّه: «وكان الجمع الذين رافقوا يسوع عندما دعا لعازر من القبر وأقامه من بين الأموات، يشهدون له بذلك. وخرجت الجماهير لاستقباله لأنّها سمعت أنّه صنع تلك الآية. فقال الفريسيون بعضهم لبعض: "أرأيتم كيف أنّكم لا تنفعون شيئاً. ها هو العالم كلّه يتبعه"»[3]. وفي رواية لوقا: «ودنا من النّعش ولمسه، فوقف حاملوه. فقال: "أيّها الشّاب أقول لك: قم". فجلس الميّت وأخذ يتكلّم، فسلّمه إلى أمّه»[4].

هذه الصورة للمسيح المعجزة وصانع المعجزة هي قليل من كثير أفاد به المبشّرون، وشهد به التّاريخ المسيحي لتستيقنه نفس المؤمن وتمتثل لتعاليمه.

وظائف المسيح

١ ـ صورة المسيح المخلّص :

اُنطلقت رؤية الخلاص من الفكر اليهودي لاعتزاز بني إسرائيل بأنفسهم واعتقادهم أنّهم شعب اللّه المختار واتّجه تفكير اليهود في عصورهم المتأخّرة إلى مخلّص ومنقذ أطلقوا عليه اسم "المسيح المنتظر" ووصفوه بأنّه رسول السّماء والقائد الذي سينال الشّعب المختار بهديه وإرشاده ما يستحقّه من سيادة وسؤدد، ويتمثّل المسيح في صورة إنسان سماويّ يرسله اللّه ويمنحه قوّته ويحمّله لقب "إبن الإنسان".

وفي نظرة عابرة إلى اسم "المسيح" يطالعنا تعريف اليهود ودلالته لديهم بكونه الممسوح بزيت البركة وقد كانوا يمسحون به الأنبياء ،والملوك ،والكهنة ،والبطارقة كما كانوا يرون المسيح ملكاً فاتحاً مظفّراً من نسل داود يسمّونه ابن اللّه ويعتقدون أنّه سيعيد مجد إسرائيل ويجمع أشتات اليهود بفلسطين، ولمّا طال انتظارهم للمسيح الفاتح رجّحوا صورة المسيح المصلح العادل الوديع، وفي سفر إشعيا بعض تلك الملامح: «إنّ الأمم سيعرفون نسلكم وذرّيتكم بين شعوب الأرض. فكلّ من رآهم

(١) أنظر أمثلة على ذلك: لوقا [٥/١٢ ـ ١٤] ومرقس [٧/٣١ ـ ٣٦].
(٢) يوحنا [١٢/١٧ ـ ١٩].
(٣) لوقا [٧/١٤ ـ ١٥].
(٤) إشعيا [٦١/٩ ـ ١٠].

يعرف كلّ المعرفة أنّهم ذريّة باركها الرّب فرحا أفرح بالرّب وتبتهج نفسي بإلهي. ألبسني ثياب **الخلاص** وكساني رداء العدل»[١]. هذا وقد أبقي الفكر المسيحي على صفة الخلاص مقترنة بالمسيح في رمز IHS والقصد منها باللاتينية: Iesus Hominim Salvator بمعنى المسيح مخلّص البشريّة[٢].

يؤكّد قانون الإيمان في المسيحيّة أنّ ابن اللّه الوحيد الذّي هو واحد مع الأب في الجوهر نزل من السّماء وتجسّد من أجل خلاص شعبه وصار ملء الزّمان بالتّجسّد من نفس الطّبيعة البشريّة الفانية مع اعتبار الطّبيعتين المنسجمتين. فقد شارك المسيح الإله ألوهيّته والإنسان إنسانيّته واجتاز التّجارب الإنسانيّة من فرح وحزن وانفراد ورباطة جأش فاكتملت بشريّته واقترب من المجد الإلهي[٣] واستطاع الجنس البشري بواسطته أن ينال النّجاة فهو المنقذ، والمخلّص، والسيّد. ولعلّ ذلك استعارة من فلاسفة اليونان فيما ذهبوا إليه من اتّصال الإله بالأرض وإن كانت الحكمة اليونانيّة لا تملك القدرة على تحقيق مبادئها (على غرار كتاب **الأخلاق** لأرسطو) كما هو الشّان في الدّيانة المسيحيّة التي بيّنت مقدرتها على تحقيق مبادئها حين ربطت النّظام الطّبيعي بما هو فوق الطّبيعة Supernaturel وحين لجأت إلى النّعمة أو اللّطف الإلهي وقدّمت لنا نفسها على أنّها نظريّة وعمليّة، عقيدة وممارسة، ومن هنا تتفوّق المسيحيّة في كونها ليست معرفة مجرّدة للحقيقة فحسب بل وطريقة فعّالة للخلاص[٤].

لقد وردت الصّبغة الخلاصية لشخصيّة المسيح واضحة في النّصوص الإنجيليّة مرتبطة بجانب التّضحية والفداء لديه: «وسمعت صوتاً عظيماً من العرش يقول: "ها هو مسكن اللّه والنّاس: يسكن معهم ويكونون له شعوباً. اللّه نفسه معهم ويكون لهم إلهاً، يمسح كلّ دمعة تسيل من عيونهم. لا يبقى موت ولاحزن ولا صراخ ولا وجع، لأنّ الأشياء القديمة زالت"»[٥]. وكانت البشارة بالخلاص مرتقبة بغاية تحرير الأخيار والمصطفين[٦] كما يظهر من بشارة الملاك بإنجيل لوقا: «فقال لهم الملاك: "لا

---

(١) Andre Chepillod, *Dictionnaire Etymologique Des Noms D'hommes Et De Dieux*, Paris, 1988, p. 222.

(٢) هانز جورج لينك، **إله واحد ربّ واحد روح واحد**، ص ١٥٦ ـ ١٥٧.

(٣) إتين جلسون، **روح الفلسفة المسيحيّة في العصر الوسيط**، ترجمة وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، مصر، الطّبعة الثّالثة، ١٩٩٦، ص ٦١ ـ ٦٢.

(٤) رؤيا يوحنا [٢١/٣ ـ ٤].

(٥) انظر رسالة دكتوراه: **الوحي والنّبوّة في الأديان السّماويّة**، إعداد أحمد المشرقي، إشراف د. محسن العابد، السّنة الجامعيّة ١٩٩٢ ـ ١٩٩٣، ص ٢١٠ (مرقونة).

(٦) لوقا [٢/١٠ ـ ١١].

تخافوا ها أنا أبشّركم بخبر عظيم يفرح له جميع الشّعب: ولد لكم اليوم في مدينة داود **مخلّص** هو المسيح الرّب"»[1]، كما أضحت الصفات فوق البشريّة التي أطلقها المسيح على نفسه كافية لسدّ حاجة الشّعب إلى مخلّص ومنقذ على غرار قوله: «أنا هو خبز الحياة»[2]، وقوله: «أنا الرّاعي الصّالح، أعرف خرافي وخرافي تعرفني، مثلما يعرفني الأب وأعرف أنا الأب، وأضحّي بحياتي في سبيل خرافي»[3]. وكثيراً ما اقترنت هذه الطبيعة الخلاصيّة بالمغفرة والفداء ولكنّها لم تسلم داخل الكنائس وخارجها من التّساؤل عن الإنسجام بين إرادة اللّه وفعل المسيح، سيّما وأنّ الخلاص ارتبط بالإيمان وفُهم على أساس أنّه هدي وإرشاد منح للمسيح وليس له فيه مزيّة خاصّة[4] كما جاء على لسانه: «قم واذهب، إيمانك خلّصك»[5]. لذلك لا نجزم بأنّ هذه الطبيعة الخلاصيّة للمسيح لها من البراءة ما تدافع به عن نفسها فيما عدا أنها ـ وفي بواكير المسيحيّة ـ مكّنت من تحريك المضطهدين إجتماعيّاً وسياسيّاً واستقطبتهم إليها وحقّقت حلمهم في الخلاص.

٢ ـ المسيح المصلوب :

يحدّثنا الحواري مرقس عن كيفيّة القبض على عيسى تمهيداً لصلبه فيقول: «وقبل الفصح وعيد الفطير بيومين، كان رؤساء الكهنة ومعلّمو الشّريعة يبحثون كيف يمسكون يسوع بحيلة ليقتلوه. إلاّ أنّهم قالوا: "لا نفعل هذا في العيد، لئلاّ يقع اضطراب في الشّعب"»[6]. وقد تلقّى المسيح أصداء صلبه وقتله كما عبّر عنها مرقس: «وجاؤوا إلى مكان اسمه جستماني، فقال لتلاميذه : "اقعدوا هنا، بينما أنا أصلّي". وأخذ معه بطرس ويعقوب ويوحنّا، وبدأ يشعر بالرّهبة والكآبة. فقال لهم : "نفسي حزينة حتّى الموت. انتظروا هنا واسهروا" . وابتعد قليلاً ووقع إلى الأرض يصلّي حتّى تعبر عنه ساعة الألم، إن كان ممكناً»[7] .

وتروي حادثة الصّلب بأنّ اليهود قادوا في أورشليم يسوع المسيح إلى الحاكم

---

(١) يوحنا [٦/ ٣٥].

(٢) يوحنا [١٠/ ١٤ ـ ١٥].

(٣) أنظر محمد عزّت الطّهطاوي، **النصرانية في الميزان**، دار القلم، دمشق/ بيروت، الطّبعة الأولى ١٤١٦ هـ / ١٩٩٥ م، ص ٢٥٧.

(٤) لوقا [١٧/ ١٩].

(٥) مرقس [١٤/ ١ ـ ٢].

(٦) مرقس [١٤/ ٣٢ ـ ٣٦].

الرّوماني بيلاطس مطالبين بصلبه، ومضى بيلاطس يحاورهم في شأن المسيح، إذ كان يعلم أنّهم يريدون إسلامه للموت جسداً من عند أنفسهم ولا يجد لذلك علّة، وأصرّ اليهود ورؤساء الكهنة على أنّه يفسد الأمّة ويهيّج الشّعب ويمنع أن تعطي جزية قيصر وقال بيلاطس: «إنّنا الآن في العيد وسنطلق كما هي العادة واحداً من المحكوم عليهم فليكن هو المسيح» فصاحوا: «لا لا أطلق سراح باراباس[1] أمّا المسيح فأصلبه». وقد قصّت الأناجيل جزئيّات صلب عيسى وحدّثت أنّه لمّا جمع العسكر لتنفيذ الحكم ألبس المسيح رداءً قرمزيّاً كما كان يلبس الملوك والأباطرة وذلك للإمعان في الاستهزاء به، ثمّ ضفروا إكليلاً من الشّوك ووضعوه على رأسه ثمّ ضربوه عليه والأرجح أنّهم ضربوه فوق إكليل الشّوك وهكذا انغرس الشوك في رأسه فسالت دماؤه وازدادت تسليتهم وعلا ضحكهم. وبعد أن عانى الربّ يسوع آلاماً مبرحة نفسيّة وجسديّة من شدّة الضّرب والجلد والبصق عليه، قاده الجنود الرّومان إلى موضع يقال له جلجلة قريب من أورشليم لعلّه كان يستعمل للصّلب يقتل فيه المجرمون إيفاء للعدالة، ثمّ أعطوه خلاً ممزوجاً بمرارة يُشرب لتخفيف الآلام ولكنّه رفضه ونزعوا عنه ثيابه بعدما سمّروه على الصّليب ورفعوه وهو معلّق عليه وقد كانت تلك عادتهم في الصّلب[2]. وفي فقرات إنجيل مرقس رواية لذلك: «فقاده الجنود إلى داخل الدّار التّي هي قصر الحاكم وجمعوا الكتيبة كلّها. وألبسوه أرجواناً، وضفروا إكليلاً من الشّوك ووضعوه على رأسه وأخذوا يحيّونه بقولهم: "السّلام عليك يا ملك اليهود" ويضربونه بقصبة على رأسه ويبصقون عليه ويركعون له ساجدين. وبعدما استهزؤا به نزعوا عنه الأرجوان وألبسوه ثيابه وخرجوا به ليصلبوه»[3]. وتتفق الرّوايات المسيحيّة في أنّ أتباع المسيح وتلاميذه خافوا ولم يحضروا عمليّة الإعدام على الصّليب فمات المسيح ثمّ بُعث في اليوم الثّالث من نومه ومكث أربعين يوماً، ثمّ صعد إلى السّماء أمام تلاميذه الذّين عيّنهم لنشر دينه. وقد رأت مريم المجدليّة المسيح بكامل هيئته، ورآه غيرها أيضاً واعتقد أنّه أعيد إلى الحياة ثانية وبُعث من جديد. كما تتّفق الأناجيل في أنّ أمر موت يسوع هو النّتيجة النّهائيّة لحياته وخدمته وهو تنفيذ لمشيئة اللّه: «وبدأ يعلّمهم أنّ ابن الإنسان يجب أن يتألّم كثيراً، وأن يرفضه الشّيوخ ورؤساء الكهنة ومعلّمو الشّريعة، وأن يموت قتلاً، وأن يقوم

---

(١) يقول إنجيل يوحنا أنّ باراباس كان لصّاً، بينما يذكر إنجيل لوقا انّه كان مطروحاً في السّجن لأجل فتنة وقتل، ويذكر إنجيل مرقس ما يشبه ذلك. أنظر: خالد محمّد خالد، **محمّد والمسيح**، دار العلم للملايين، بيروت، الطّبعة الأولى، ١٩٥٨ م، ص ٢٠٨.

(٢) رابطة قراء الكتاب المقدّس، **كلّ صباح جديد**، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

(٣) مرقس [١٥/١٦ ـ ٢٠].

بعد ثلاثة أيّام»[1]. فيما أعطى إنجيل يوحنّا معنى أوسع لتلك الآلام واعتبرها صراعاً بين اللّه الذي هو محبّة وحياة، وبين الشرّ الذي هو ظلام وموت، كذلك ينال الألم المعنى ذاته في الرّسائل فيعبّر عن محبّة اللّه لخلقه عبر المسيح بحيث تفهم أبوّة اللّه بمعناها الكامل لمّا يسلم ابنه للصّليب فيحتضنه في طاعة تامّة وتطابق في الإرادة: «اللّه الذّي ما بخل بأبنه بل أسلمه إلى الموت من أجلنا جميعاً، كيف لا يهب لنا معه كلّ شيء»[2].

رمزيّة الصّليب:

يتماثل نموذج الصّليب ورموز أخرى من بينها شجرة الحياة التي تمثّل محور العالم، وقد وصف الصّليب بالشّجرة الطّالعة من أعماق الأرض والصّاعدة نحو السّماء وفي ذلك أصداء من العهد القديم[3]. والصّليب بمعناه الرّمزي يحيلنا ضرورة إلى مجموعة من الاعتبارات أهمّها دور الوساطة والخلاص فهو الرّمز الواضح والمرئي للخلاص المقدّم من طرف المسيح، وبوصفه أداة فداء للبشريّة جمعاء جاء متشابهاً والرّموز المحوريّة المرتفعة نحو السّماء والممتدّة لتطهير العالم بأسره.

إنّ أداة الفداء (الصّليب) بما صاحبها من آلام الموت تذكّر بأنّ الخلاص من الخطيئة لم يعد عاراً بل عنواناً للمجد وذلك باستعلام كلام المسيح من أجل موته الكفّاري، وقبول المعموديّة لأنّها شراكة لموته، والتّناول من المائدة المقدّسة التّي بواسطتها يتمّ غفران الخطايا كما أخبر عن ذلك الإنجيل: «وبينما هم يأكلون، أخذ خبزاً وبارك وكسره وناولهم وقال: "خذوا، هذا هو جسدي". وأخذ كأساً وشكر وناولهم، فشربوا منها كلّهم، وقال لهم: "هذا هو دمي، دم العهد الذي يسفك من أجل أناس كثيرين"»[4]. وبناءً على ذلك يرتبط الخلاص في الكتاب المقدّس بمعنى الفداء (Apolytrosus باليونانيّة) الذي بموجبه يحرّر اللّه شعبه ويشتريه[5]. وعلى هذا النحو يكون اللّه قد صالح كلّ الكائنات بدم الصّليب، الشيء الذي يرفعه فوق الحدود الفاصلة بين تدبيري العهد القديم والعهد الجديد، إلى جانب كونه يكرّس فكرة إرساليّة حياة المسيح التي تستهدف خلاص العالم وتكشف أنّ موت المسيح على هذا النّحو

---

(١) مرقس [٨/ ٣١].

(٢) رسالة رومة [٨/ ٣٢].

(٣) Mircea Eliade, *Initiation, Rites, Sociétés Secrètes*, (Naissances Mystiques), France, 1994, p. 56.

(٤) مرقس [١٤/ ٢٢ ـ ٢٥].

(٥) أنظر الأب فاضل سيد آروس اليسوعي، الأب سليم دكاش اليسوعي، الأب موريس مارتان اليسوعي، **معجم اللاّهوت الكتابي**، ص ٥٩٥.

لا يقف بمعزل عن فارق الإنسان ولا هو يقابله من منطلق متسام بل يشترك فيه ويقدّم الحلّ المناسب له.

انتقاد فكرة الصّلب:

كما أنّ للصّلب ما يعلّله ويجعله متناغماً والعقائد المسيحيّة المخلّصة لخطايا الجنس البشري، فهناك ما يؤخذ عليه من أجل ذلك وقد طاله الإنتقاد على مستويات عدّة:

- ذهب البعض إلى القول بأنّ الصّلب استغلّ إستغلالاً جيّداً من طرف الكهنة والأحبار حيث ادّعوا أنّ المسيح قد أورثهم سلطة الشّفاعة بين اللّه والنّاس وجعل بيدهم مفاتيح السّماوات والجنّات وسلطة التحليل والتّحريم[1].
- وسجّل البعض الآخر هنّات وتناقضات من خلال المقارنة بين روايات الأناجيل كإنجيل برنابا[2] الذي يذكر أنّ المسيح كان مع أصحابه يوم جاء طالبوه ثمّ دخل هو ويهوذا الأسخريوطي غرفة مجاورة ثمّ خرج منها يهوذا وكانت هيئته تشبه هيئة المسيح وصار أصحابه يدعونه باسم المسيح وهو يقول لهم: «أنا لست المسيح» ثمّ أتى طالبو المسيح وألقوا القبض عليه وصلب بدلاً منه فيما كان يسوع يردّد «الحقّ أقول لكم أنّي لم أمت، بل يهوذا الخائن». بينما تذكر بقيّة الأناجيل بأنّ المسيح أتى بإرادته للصّلب وكان حزيناً ومكتئباً.
- موقف القرآن المصحّح والرّافض لحادثة الصّلب جملة وتفصيلاً[3].

---

(١) أنظر د محمّد مجدي مرجان، **المسيح إنسان أم إله**، ص ١٤٧.

(٢) برنابا اسم آرامي معناه إبن الوعظ. وهو لاوي من قبرص يذكر في إنجيله ترجمة عن حياة المسيح وعن أقواله وأعماله، ويعدّه رجال الكهنوت المسيحي بالإنجيل المنحول لأنّه يخالف رأي الكنيسة ولا يتّفق مع الكتب المسيحيّة في الكثير من المواقف الجوهريّة. أنظر فوزي محمّد حميد، **عالم الأديان بين الأسطورة والحقيقة**، ص ٤٤٧.

(٣) لعلّ مفاتيح رفض القرآن لحادثة الصّلب تتلخّص في بعض الآيات المصحّحة ولو أنّها وعلى حدّ تعبير عبد الكريم الخطيب (في كتابه **المسيح في القرآن والتوراة والإنجيل**) تعلن عن حكم من دون أن تقيم له حيثيّات أو تأتي له بأدلّة وبراهين كما في قوله تعالى: «وقولهم إنّا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول اللّه وما قتلوه وما صلبوه ولكن شُبّه لهم وإنّ الذين آختلفوا فيه لفي شكّ منه ما لهم به من علم إلاّ اتّباع الظنّ وما قتلوه يقيناً. بل رفعه اللّه إليه وكان اللّه عزيزاً حكيماً» النّساء [٤/ ١٥٧ ـ ١٥٨]. ويركّز الإسلام في هذه الحادثة الخلاصيّة بأنّ الوزر لا يتحمّل إثمه إلاّ من اقترفه كما في قوله تعالى: «ألاّ تزر وازرة وزر أخرى. وأن ليس للإنسان إلاّ ما سعى» النّجم [٥٣/ ٣٨ ـ ٣٩]. ويبعد بذلك اعتقاد المسيحيين بأنّ عيسى يفتدي البشريّة ويكفّر بدمه عن الخطيئة التي ارتكبها آدم وهي عصيانه لربّه إذ أكل من الشّجرة المحرّمة والتي انتقلت بطريق الوراثة إلي جميع نسله وكانت ستظلّ عالقة بهم إلى يوم يبعثون لولا أن افتداهم المسيح بدمه بينما جاء في القرآن: =

ـ أخذ على الفكر المسيحي اعتباره المسيح إله فدا النّاس بلاهوته ،مما يلزم القول بأنّ الإله صُلب ومات ودفن، فأيّ إله يصحّ في حقّه هذا ؟

٣ ـ المسيح عطيّة وقربان :

إنّ المتتبّع للتّعاليم المسيحيّة بمختلف مدارسها وتوجّهاتها يجدها تتّفق على مبدأ يكاد يكون العمود الفقري للعقيدة المسيحيّة وهو أنّ الأب الإله يمنح العطيّة العظمى للبشريّة عن طريق تجسّد إبنه الوحيد الأبدي الذّي يشارك البشر ظرفهم إلى الموت ويقدّم لهم القيامة والحياة الأبديّة كما حدّث به إنجيل يوحنّا: «هكذا أحبّ اللّه العالم حتّى وهب أبنه الأوحد، فلا يهلك كلّ من يؤمن به، بل تكون له الحياة الأبديّة»[(١)]. هذه الحياة الأبديّة تجسّدت من خلال العطيّة الكليّة المقدمّة من الأب وكشفت أنّ تلك الحياة ليست سوى هبة، وقد أسّس العهد الجديد إلى هذه الرؤيا وأقرّها بصفة فريدة ونهائيّة حيث اعتبر القديس بولس موترد[(٢)] أنّ موت يسوع هو قربان في حدّ ذاته لأنّه خلّص البشريّة من العبوديّة والآثام وحقّق المصالحة بين اللّه وخلقه[(٣)] ويعبّر إنجيل متى عن ذلك في قوله: «وبينما هم يأكلون، أخذ يسوع خبزاً وبارك وكسّره وناول تلاميذه وقال: "إشربوا منها كلّكم. هذا هو دمي، دم العهد الذّي يسفك من أجل أناس كثيرين لغفران الخطايا"»[(٤)].

وتتخلّص المسيحيّة من خلال دم المسيح إلى أرقى درجات التّطهّر فيصير المسيح المفتدى فعل محبّة باشتراكه الحيوي مع اللّه. ومن حيث كونه الكاهن والأضحية، تتلاشى الفروق بين القدس والحلّ. ويقوم اعتقاد الكنيسة الأرثوذكسية على أنّ الروح

= «فتلقّى آدم من ربّه كلمات فتاب عليه إنّه هو التّواب الرّحيم» البقرة [٢/ ٣٧]. ولعلّ ذلك الموقف القرآني دغدغ قريحة الشّعراء، انظر إلى المعرّي وهو ينشد حول ذلك الخلاف:

يا آل إسرال.. هل يرجي مسيحكم   هيهات.. قد ميّز الأشياء من خلبا

قلنا أتانا ولم يصلب وقولكم   ما جاء بعد، وقالت أمّه صلبا

لمزيد من التوسّع في ذلك انظر عبد الكريم الخطيب، **المسيح في القرآن والتوراة والإنجيل**، ص ٤٧٤، وعلى عبد الواحد وافي، **الأسفار المقدّسة في الأديان السّابقة للإسلام**، ص ٨٠.

(١) يوحنّا [٣/ ١٦].

(٢) القديس بولس موترد المولود سنة ١٨٩٢ م انضمّ إلى الرّهبانيّة سنة ١٩١٠ م وعيّن أستاذاً لعلوم الكتابة في اللّغتين العربيّة والسّريانيّة بجامعة القديس يوسف ببيروت. انظر نجيب العقيقي، **المستشرقون**، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١١١٩هـ، الجزء ٣، ص ١٠٧٧.

(٣) *Dictionnaire Encyclopédique De La Bible*, Traduit Du Néerlandais, Paris, 1960, p. 1642.

(٤) متى [٢٦/ ٢٦ ـ ٢٨].

القدس ينام على جسد المسيح المقرّب ويظهر عبر الإتّحاد بين الضّمير الشّخصي ومحبّة المعتقد وبذلك تفتح الكنيسة أبوابها لكلّ من يطلب محبّة وعشق المسيح[١]. فمن خلال تقديم نفسه، شحذ المسيح الفكر بمعاني الطّموح إلى حياة العزّة والمثاليّة وشكّل فعله ذاك ثنائيّة بين عشق الحياة والإقدام على الموت كما ضمّن لمعتنقيه نوعاً من الخلود الشّخصي الحقيقي بأن يموت الجسد وتخلد الروح[٢].

ولعلّ هذه المقاربات لا تخرج عن فعل التّقرّب[٣] في الإصطلاح الديني حيث يسمح القربان بقيام بنية ثلاثيّة الأبعاد وهي: المتقرّب المستفيد، والضّحيّة موضوع القربان، والقدس المتقرّب لأجله. فماذا لو كانت الأضحية تتّحد مع القدس المتقرّب له ؟ وماذا لو تطابق الرّمز مع المرموز إليه بكلّ براعة، كما هو الشّأن في تقربة المسيح التي اعتبرها العهد القديم بمثابة رضا من الرّب عن كلّ البشر سيّما وأنّ هذا المسيح الفادي ولد في قرية صغيرة ببيت لحم في منطقة خصبة بينابيع مياه عذبة يقال إنّ الخراف كانت تسمّن فيها لتقدّم كذبائح في هيكل أورشليم؟[٤].

هذا وإذا ما أردنا التّأمّل في فعل التّقرّب نجده يستند على إحساس بالذّنب وإرادة في التّكفير عن الخطايا، لذلك يمكن عدّه وسيلة تفاوض طموح بين عالم القدس وعالم الحلّ يستهدف تجاوز الكون إلى المعبود كما هو مشاع في النّصوص الدينيّة السّابقة على ميلاد المسيح. وفي نظرة شموليّة للتّقربة وغايتها يذهب الدّكتور إمام عبد الفتّاح إمام في ترجمة لكتاب لإتين جلسون[٥] إلى أنّ الإنسان بوصفه مخلوقاً للّه

---

(١) Albin Michel, *Dictionnaire De L'histoire Du Christianisme*, p. 775.

(٢) د. محسن العابد، **مدخل في تاريخ الأديان**، دار الكتب بسوسة، ١٩٧٣، ص ٣٦.

(٣) لمزيد التّوسّع في تاريخ التقربة وأنواعها انظر Hubert Et Marcel Mauss, *Essai Sur La Nature Et La Fonction Du Sacrifice*, Paris, 1899. كذلك انظر رسالتي للدّراسات المعمّقة «القربان في الجزيرة العربيّة قبل الإسلام»، إشراف الدّكتور محمّد حسين فنطر، السنة الجامعيّة ١٩٩٧ ـ ١٩٩٨م (مرقونة).

(٤) بالنّظر إلى النّصوص التّوراتيّة يدلّنا تنوّع القرابين واختلاف أغراضها أنّ العهد القديم خطّ هذه الشّعيرة بخطوط عريضة على لوحة تاريخه نذكر من ذلك: **قربان الخطايا** والتّكفير على الآثام الذي يطلق عليه بالعبريّة لفظة حطّة Hattah والذي يتعلّق بمحو الخطايا ما يشمل منها انتهاك وصايا الإله ولهذا القربان صفة تطهيريّة على غاية من الأهميّة، **وقربان الإتّحاد** ويطلق عليه زبح شليم Zebahs Lamin يمحي الذّنب عن المدنّس ويحقّق له القرب من ربّه. أنظر:

- A. G Barrois «cultes et Sanctuaire Israélites» *Manuel D'archéologie Biblique*, France, 1953, Tome 3, p. 407.

- *Les Cahiers De La Revue Biblique* (les Sacrifices De L'ancien Testament), Paris, 1964, p. 32.

(٥) إتين جلسون، **روح الفلسفة المسيحيّة في العصر الوسيط**، ترجمة وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، مصر، ١٩٩٦، الطبعة الثالثة، ص ٢٥٠.

كفرديّة متميّزة ومصانة في وجودها بفعل من أفعال الخلق المستمرّ، سوف يصبح من الآن فصاعداً البطل الفتيّ الأوّل في رواية دراميّة كبرى هي رواية مصيره الخاصّ. وكما أنّ الأمر لا يتوقّف علينا في وجودنا فإنّ الأمر يقيناً لا يتوقّف علينا في أن نكفّ عن الوجود. لقد صدر الأمر الإلهي لوجودنا بمعنى أنّنا موجودون عن طريق الخلق، ولكنّنا نوجد من جديد عن طريق الفداء ويا له من ثمن!

٤ ـ المسيح ومسألة الحلول :

ترتبت عن اعتبار المسيح قرباناً مقدّساً اعتبارات أهمّها تحوّله وحلوله في العشاء الرّباني حيث نادت الكنيسة **الكاثوليكيّة** بفكرة التّحوّل التي تعني تحوّل الخبز والخمر إلى جسد ودم المسيح تحوّلاً حقيقيّاً جزئيّاً وكليّاً. فمع أنّ الخبز والخمر يظلاّن كما هما ولا يفقدان شيئاً من خواصّهما الظّاهرة سواء في الطّعم أو اللّون فإنّهما يتحوّلان بطريقة معجزة إلى دم ولحم المسيح فيحلّ جسد المسيح محلّ الخبز والخمر[١].

أمّا **البروتستانت الإنجيليّون** وهم الأكثر تمسّكاً بالمعنى الحرفي للكتاب المقدّس فقد رأوا أنّ اشتراك المسيح في العشاء الرّباني كان حقيقيّاً (بجسده ودمه)، وذلك معنى السرّ الخارق لديهم. يقول مارتن لوثر[٢]: «إنّ المسيح يحلّ في الخبز والخمر بطريقة حقيقيّة لكنّ هذا الحلول لا يعتبر حلولاً بديلاً لحضور الخبز والخمر بل حضور مزدوج، بمعنى أنّ حلول المسيح في هاتين المادّتين لا يلاشي حضور الخبز ولا يلغيه، فاجتماع المسيح بجسده ودمه في الخبز والخمر لا يعني اتّحاداً بين الجانبين بل يعني تلازماً بينهما. وقد طالب الإنجيليّون بفكرة التّلازم أو التّصاحب في مقابل فكرة الاتحاد، على الرّغم من أنّ القاعدة الفلسفيّة قيّدت وجود الأجسام بمكان واحد فقط بناءً على السّياق المألوف للطّبيعة، ولكنّ الإنجيليين لم يروا في هذه القاعدة حائلاً دون وجود جسد المسيح على تلك الصورة لأنّ المعنى المألوف للكلمة لا يحول دون ذلك بل انّه يتّفق مع الجسم العظيم[٣]. ويذهب الإنجيليّون

---

(١) د. محمّد عثمان الخشب، **فلسفة العقائد المسيحيّة، قراءة نقديّة في لاهوت ليبنتز**، ص ٨٥.

(٢) مارتن لوثر: مصلح ديني ألماني وهو مؤسّس البروتستانتية. ولد في آيسليبن ١٤٨٣ م، وتوفي عام ١٥٤٦ م. وقد قال فيه غوته: «ما صار الألمان شعباً لأوّل مرّة إلاّ بلوثر وإنّنا لا نكاد نفكّر بكلّ ما ندين به للوثر ولحركته الإصلاحيّة. فعن سبيلها انعتقنا من أغلال الظّلاميّة وصرنا قادرين على تطوير ثقافتنا الخاصّة وعلى العودة إلى الينابيع وعلى البلوغ إلى المسيحيّة في نقائها». انظر جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص ٥٨٧ و ٥٩٠.

(٣) د. محمّد عثمان الخشب، **فلسفة العقائد المسيحيّة: قراءة نقديّة في لاهوت ليبنتز**، ص ٩٠.

إلى التّفسير القائل بكليّة الوجود أو وجود الشيء في مكان واحد في جميع الأوقات ولا يقرّون بنظريّة التّضاعف أو المضاعفة التّي قال بها بعض علماء اللاّهوت والتّي تنصّ على إمكانية وجود الشّخص نفسه جالساً هنا وواقفاً هناك في مكان آخر في الوقت نفسه.

هذا ولحضور المسيح في العشاء الرّباني تأويلات مختلفة فهو حسب جون كلفن حضور روحي غير منظور، فالمسيح لا ينزل من السّماء بناسوته ويحلّ في المائدة لدرجة لمسه بالأيدي ومضغه بالأسنان. وهو حسب مارتن لوثر موجود بناسوته وجوداً كليّاً في كلّ مكان وفي جميع الأوقات، وهو حسب البعض الآخر من البروتستانت الذين فهموا القربان المقدّس فهماً عقليّاً خالصاً وتأوّلوه تأويلاً رمزياً، مشارك بتمثّل مجازيّ في قلب المؤمن المتلقّي للقربان.

كلّ ذلك التمثّل بمختلف مظاهره لا يعدو أن يكون ذكرى لموت المسيح وقيامته، لذلك وفي كلّ مرّة يجتمع المؤمنون حول المائدة يتذكّرون ذلك الذي أسلم نفسه للموت من أجلهم[١].

٥ ـ المسيح العائد :

لقد تنبأ العهد القديم بالحدث المستقبلي المتمثّل في مجيء المسّيا المنتظر وهو يسوع المسيح تمهيداً للبشرى التّي سيعلنها (Praeparatio Evangelica بالاتينيّة)[٢]. وارتبط موت المسيح في قانون الإيمان ارتباطاً أساسيّاً بقيامته وصعوده ومجيئه الثاني، وقد أعلن يسوع قبل انتقاله من هذا العالم أنّه سيعود وعاشت الكنيسة تتلهّف إلى تلك العودة: «وكذلك أنتم تحزنون الآن، ولكنّي سأعود فأراكم، فتفرح قلوبكم فرحاً لا ينتزعه منكم أحد»[٣]. وتأكّدت تلك العودة في رؤيا يوحنّا: «يقول الشّاهد بهذه الأمور "نعم أنا آت سريعاً" آمين تعال أيّها الربّ يسوع»[٤]. كما أقرّت الأناجيل تلك الحادثة إلى حدّ الاعتقاد بأنّ المسيح بعد الصّلب والدّفن قام من بين الأموات: «وبعدما قام يسوع في صباح الأحد، ظهر أوّلاً لمريم المجدليّة التي أخرج منها سبعة شياطين.

---

(١) ميرسيا إلياد، **تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية**، ترجمة عبد الهادي عبّاس، دار دمشق، سوريا، ١٩٨٦ م، الجزء ٣، ص ٢٦٨.

(٢) انظر ما قاله يوسابيوس القيصري (حوالى ٢٦٥ ـ ٣٤٠ م) وهو أوّل مؤرّخ كنسي، كذلك ما قاله يوستينس (+ ١٦٥ م). الأب فاضل سيّد أروس، **لاهوت التّاريخ البشري**، ص ١٧.

(٣) يوحنّا [١٦/ ٢٢].

(٤) رؤيا يوحنّا [٢٢/ ٢٠].

فذهب وأخبرت تلاميذه، وكانوا ينوحون ويبكون. فما صدّقوا عندما سمعوا أنّه حيّ وأنّها رأته»[١]. وشهد الرّسل بتحطيم اللّه لقيود موت يسوع كما في قولهم: «ولكنّ اللّه أقامه وحطّم قيود الموت، فالموت لا يمكن أن يبقيه في قبضته»[٢]، واعتبروا أنّ جسد المسيح الذّي أقيم من بين الأموات هو جسد حقيقيّ إلاّ أنّه لم يعد خاضعاً لشروط الوجود نفسها كما كان من قبل وإنّما تحوّل إلى جسد روحانيّ مجيد كما جاء في رسالة كورنثوس الأولى: «يدفن جسماً بشريّاً ويقوم جسماً روحانيّاً. وإذا كان هناك جسم بشريّ، فهناك أيضاً جسم روحانيّ»[٣]، وصار نعت "المسيح الآتي" هو الإسم المتواتر في كتب الرؤيا.

تفسير حادثة القيامة:

لقد أولى بولس أهميّة كبرى لحادثة القيامة واعتبر أنّ المسيح برجعته يدمج في جسده البشريّة قاطبة وعبّر عن ذلك بالفعل اليوناني Anakephalaio ومنه الترجمة اللاّتينيّة Recapitulatio وإلى الفرنسيّة Récapitulation. فشخص المسيح يجمع إنجازات البشريّة في تاريخها ومن أجل ذلك قبلت ربوبيّته عليها، وفي رسالة أفسس ما يعكس تلك الرؤى: «فكشف لنا سرّ مشيئته التي ارتضى في نفسه أن يحقّقها، أي التّدبير الذي يتمّمه عندما تكتمل الأزمنة، فيجمع في المسيح كلّ شيء في السّماوات وفي الأرض»[٤].

وللمسيحيين إعتقاد أنّ هذا المجيء الثاني لا يخضع لحدود الزّمان والمكان بل يحكم ذلك الزّمان ويجدده، فقيامة المسيح حقيقة حاضرة وليست مجرّد حدث وقع في الماضي، وهي أساس فرح المسيحيين ورأس رجائهم لأنّها تبشّر بهبة إلهية وبمستقبل جديد وبحياة أبديّة تتجاوز الإمكانات والتّوقعات البشريّة. وفرح القيامة هذا هو باكورة وعربون استباق لتمجيد الكون وتأليه الزّمن والتّاريخ بتأليه الإنسان المتزمّن صانع التّاريخ[٥]. فعودة المسيح ليست انتعاشة أو إعادة الحياة لجثّة هامدة ولكنّها عمليّة تحوّل للإنسانيّة إلى الشّخصيّة الإلهيّة وقد حمل الإله لحم الآدمي لكي يستطيع الآدمي حمل روح الإله.

(١) مرقس [١٦/ ٩ ـ ١١].
(٢) أعمال الرّسل [٢/ ٢٤، ٢٥].
(٣) كورنثوس الأولى [١٥/ ٤٤].
(٤) رسالة أفسس [١/ ٩ ـ ١٠].
(٥) الأب فاضل سيد أروس، **لاهوت التاريخ البشري**، ص ٧٦.

إنّ قيامة المسيح إلى جانب كونها توسّع أبعاد انتصار المسيح على الموت نيابة على الجنس البشري كلّه فهي تحوّل حقيقيّ وتجديد كامل للعالم، فذلك الفناء هو شرط للتحلّل من الدّنيا واللّحاق بحياة ثانية طاهرة[١]. فأن يكون المسيح موجوداً من قبل والآن ومن بعد فذلك يمثّل الشّرط الأساسي لإثبات أنّه المخلّص الحقيقي. إنّ تطوّر الكون من عناصره الأولى إلى وعي الإنسان به اتجه نحو الإله الإنسان أو المسيح المتجسّد لأنّ التّجسّد يكمّل خليقة اللّه ويبرّرها ولولاه لظلّت الخليقة متّسمة بطابعها المحدود والنّهائي ـ أي بطابع عدم الاكتمال الأنطولوجي ـ فالتّجسّد سمح لها بأن تصبح "خليفة عليا" وتشارك الطّبيعة الإلهيّة وبذلك يصبح للمسيح معنى التّاريخ لا وليد التّاريخ فحسب سيّما وأنّه تجسّد في منتصفه، فأضفى على بدايته ونهايته معناهما[٢].

ويذهب بعض المفكّرين المسيحيين إلى أبعد من تلك التّعاليل العقائديّة فيضفون على رجعة المسيح دواعي علميّة ضروريّة في تقدّم العلم الحديث، ويعتبرون أنّ رفض الميتافيزيقا المسيحيّة لمختلف النّظريّات اليونانيّة التّقليديّة هو وراء ميلاد علم العقليّات[٣]. بمعنى أنّ العلم الذي هو مجموعة من المعارف المنهجيّة حول الطّبيعة والذي يستعمل العقل والتّجربة الحسيّة للتّنبؤ بسير نظام الكون، لم ينجح في التّبلور على الرّغم من تماثل حضارات وثقافات عظيمة وعريقة مثل ثقافة كلّ من الصين والهند ومصر وعلى الرّغم من توفّر الأهليّة والنّظم الإجتماعيّة السّليمة. ويسأل صاحب هذا الرأي، ستانلي جاكي[٤]: لماذا لم تنجح غير الحضارة الغربيّة في تحقيق التّقدّم العلمي المستقلّ ؟ وما الذي يبرّر كسوف بعض العلوم بعد تقدّمها ؟

إنّ رجعة المسيح كما يراها البعض تحقّق التطوّر الأفقي للزّمن (الماضي والحاضر والمستقبل) وذلك ضروريّ لكلّ مشروع علمي. هذه النّظريّة المتأتيّة من فعل اللّه في خلق العالم من لاشيء في وقت يتحدّد في الماضي ويتواصل في الحاضر ويمتدّ في المستقبل عبر قيامة المسيح هي سرّ النّجاح. لذلك فالحضارات التي تعتمد على الدّورة الزّمنيّة المتكوّنة من مئات السّنين والتّي يعتبر المستقبل من خلالها مطابقاً للماضي، تنمّي الشّعور بالإحباط المسبق على أنّ ما سيجري قد جرى التّعرّض له آنفاً[٥].

---

(١) Mircea Eliade, *Initiation, Rites, Sociétés Secrètes : Naissances Mystiques*, p. 253.

(٢) الأب فاضل سيّد آروس، **لاهوت التّاريخ البشري**، ص ١٨.

(٣) Robert K. Merton, *Science In Seventeeth Centry*, England, Osiris, 1938, pp. 360 - 632.

(٤) Stanley L. Jaki, *The Savior of Science*, Washington, D. C., Regnery, Gateway 1988, p. 35.

(٥) يُرجع الكاتب أسباب تخلّف العلوم في الشّرق إلى المعتقدات الدينيّة ويضرب مثالاً لذلك بكون =

معارضة لحادثة القيامة:

انضافت معلومات جديدة تهمّ قيامة المسيح ومصدرها مخطوطة تمّ اكتشافها في القرن التّاسع عشر في دير يقع في جبل سيناء، وقد كان قلعة للرّهبنة المسيحيّة ونجح رهبان هذا الدّير في المحافظة عليه كمعلم.واعتبرت المخطوطة التي عثر عليها به أقرب النّصوص إلى الأناجيل المسندة، فالإنجيل حسب نصّ مرقس وبموجب المخطوطة السينائيّة خلافاً للأناجيل الثّلاثة الأخرى خال من أيّة إشارة إلى ظهور المسيح أمام أتباعه بعد قيامته[1] كما هو منصوص عنه في إنجيل مرقس [١٦/١ ـ ٢٠]. ولعلّ وجوه الخلاف راجعة إلى:

- الخلاف حول أسبقيّة سرد الرّوايات من حيث تسلسل أحداثها المنطقي.
- إمكانيّة تغيير أو حذف بعض الآيات و تشذيب بعض الكلمات.
- الصّرامة في الإيفاء بالأغراض بعض المقاطع.

هذه العناصر غير المنفصلة، غير المفكّكة في إحالتها لبعضها تشكّل دعائم العقيدة المسيحيّة. ولعلّ التّبحّر في مناهج التّحليل والتّصنيف والاستنباط لدى متصوّفة المسيحيّة يعطي لتلك الدّعائم معاني أدقّ وأعمق.

= التّقدّم في علوم الفضاء لا يمكنه أن يتوازي واعتبار الفضاء مقدّساً أو إلهياً كما هو الشّأن في الحضارة الصّينيّة أو الحضارة الإسلاميّة. انظر: Stanley L. Jaki, *The Savior of Science*, p. 42.
ويضيف الكاتب نفسه أنّه كان يمكن للعلوم الإسلاميّة أن تفوز بحظّ أوفر لو لم يبالغ القرآن في أهميّة المقدرة الإلهيّة بالمقارنة مع العقل، ويرى أنّ تركيز القرآن على الإرادة المطلقة للّه ساهم في تخلّف العلوم الإسلاميّة. وينتقد الغزالي في إرجاعه قانون السّببيّة إلى التّدخّل المتواصل والمباشر للّه، فإذا سقط حجر على إصبع رجلك فإنّ الوجع يعلّل بكون اللّه تسبّب فيه ولا علاقة له بالحجر أو الإصبع. ومن هنا يسجّل وعلى حدّ تعبيره أنّ الإله القرآني هوائي متقلّب ويستنتج أنّ الميتافيزيقا القرآنيّة ساهمت في تدهور العلوم الإسلاميّة بالنظر إلى التّصوّر الضّعيف للطّبيعة ويقارن ذلك بالإله التّوراتي المحدود الإمكانات. *Origin of The Science*, Gatway, 1978, p. 85.

(١) جيمس بنتلي، **اكتشاف الكتاب المقدّس. قيامة المسيح في سيناء**، ترجمة آسيا محمّد الطريحي، دار سينا للنّشر، القاهرة، الطّبعة الأولى ١٩٩٥ م، ص ١٨ و١٩.

الفصل الثّاني

متصوّفة المسيحيّة

صورة المسيح لدى المتصوّفة المسيحيين

١ ـ تقاليد التّصوّف المسيحي :

للتّصوّف المسيحي جذور وتقاليد تدور حول شخصيّة المسيح الفاعل في التّاريخ، وأخصّها أبعاد النّشوة الصوفيّة التّي تصيّر المتصوّف من خلالها مسيحه المنتظر والتّي ترفعه إلى حال رؤية ذاته متحرّرة مستنيرة. ويستلهم المتصوّف تلك النّشوة من روح النّبوّة ذاتها التي تتشكّل للنبي والتي يرى فجأة من خلالها شكل ذاته أمامه متحرّرة منه وقد وُصف ذلك الحال بالعظمة كما جاء في مقولة كارين أرمسترونغ[١]: عظيمة هي قوّة الأنبياء الذين يقارنون بين الشّكل الذي يتخذونه وبين الذي شكّله.

والتّصوّف المسيحي لا يخرج في تقاليده عن مجموعة من الأبعاد، فإذا أردنا أن ننفذ إلى رؤيتهم للمسيح نجدها صورة دائرة حول الخصومة الأزليّة بين الجسد والرّوح[٢] وما يصاحب ذلك من توق إلى ما فوق الطّبيعة وإرادة في الاتّحاد باللّه عبر وسائط هي عندهم المسيح لما حظي به من محبّة إلهيّة وهو الرّأس الجسماني بالطّبيعة والنّفس الرّوحاني، وهو أفضل الصّور الملخّصة لتوق الإنسان إلى التحرّر، وهو كبقيّة

---

(١) كارين أرمسترونغ، **اللّه والإنسان**، ص ٢٥٥.

(٢) لقد أقرّت الأفكار القديمة التي سادت العصور التّاريخيّة المختلفة انفصالاً وخصومة بين الإنسان وذاته التي تشمل العقل والروح والجسد. ففلاسفة اليونان أشاعوا خصومة شديدة بين الجسد والعقل وأنزلوا العقل طبقة سامية الشّأن، أمّا البوذيّة فقد منحت الروح قوّة انطلاق في مجالات الكون الغيبيّة، وسوّت اليهوديّة بين الجانبين العقل والروح. انظر: عبد الحكيم عبد الغني قاسم، **المذاهب الصوفيّة ومدارسها**، مكتبة مدبولى، القاهرة، الطّبعة الثّانية ١٩٩٩ م، ص ٨٠.

الأنبياء مقياس الحقّ والخير والجمال. وهو إلى جانب ذلك كلّه أزليّ بوجوده عند بدء الكون وافتتاح العالم، فكيف لا يكون بكلّ تلك المواهب الرّبانيّة مثال المتصوّفة النموذجي وغاية مطلبهم ؟

لقد ركّزت متصوّفة المسيحيّة على الإستغراق في اللّه واجد الوجود، وسعوا للإتّحاد به حتّى الوحدة الممكنة للمخلوق مع الخالق، والحياة منه وفيه وبه ومعه، وقد عرّف بولس الرّسول التّصوّف المسيحي بأنّه «الحياة في المسيح وبه في اللّه» واعتبر حلول المسيح كشفاً أساسيّاً لذات اللّه في العالم وكان يستعمل باستمرار عبارة "في المسيح" ليتحدّث عن تجربته الصوفيّة وعن الجوّ العام الذّي يتحرّك فيه ويحقّق وجوده من خلاله[1] كما جاء في رسالة كورنثوس الأولى: «فلو كان لكم في المسيح عشرة آلاف مرشد فما لكم آباء كثيرون، لأنّي أنا الذّي ولدكم في المسيح يسوع بالبشارة التّي حملتها إليكم»[2]. والإنجيل بحسب يوحنّا يدعم ذلك الفناء في المسيح: «وفي ذلك اليوم تعرفون أنّي في أبي، وأنّكم أنتم فيّ مثلما أنا فيكم»[3]. وتعتبره المتصوّفة قوام الحياة الإلهيّة في البشريّة لأنّ غايتها خلق الإنسان خلقاً جديداً بتكوينه إبناً للّه على مثال المسيح وبالمسيح فهو طريق العبور إلى اللّه حيث يتمّ تأليه الإنسان الجديد بالقربان المسيحي (أكل جسد المسيح وشرب دمه) فيمتدّ تجسّد المسيح ويصير مع طالبه كياناً واحداً[4]. من خلال تلك العطيّة الإلهيّة كما جاء في إنجيل يوحنّا: «أنا الكرمة وأنتم الأغصان: من ثبت فيّ وأنا فيه يثمر كثيراً. أمّا بدوني فلا تقدرون على شيء»[5].

وركّز المتصوّفة على إيجابيّة رؤيتهم لأنّها بدلاً من أن تحبط رغبة الرّوح في التّحرّر عن طريق إنكار موضوعها، فإنّها تكشف عن معناها وتفترض أنّها مصنوعة لشيء أعظم من هذا العالم، ومن ثمّ يُعمل الإنسان ذهنه إمّا أن يتحرّر من الخيرات الدّنيويّة التّي لا تشبعه ولا ترضيه، وإمّا أن ينبذ الرّغبة نفسها لوعيه بالهوّة اللاّمتناهية التي تفصل بين ما يحبّه وما يشعر هو نفسه بالقدرة على محبّته[6]. وقد ازدادت تلك الحماسة إلى المعرفة لمّا تفطّن أتباع الأفلاطونيّة الحديثة خلال القرنين الثاني والثّالث

---

(١) كارين أرمسترونغ، **اللّه والإنسان**، ص ٩٨.

(٢) رسالة كورنثوس الأولى [٤/١٥].

(٣) يوحنّا [١٤/٢٠].

(٤) انظر يوسف درّة الحدّاد، **صوفيّة المسيحيّة. الإنجيل بحسب يوحنا**، ص٢٨٣.

(٥) يوحنّا [١٥/٥].

(٦) إتين جلسون، **روح الفلسفة المسيحيّة في العصر الوسيط**، ص ٣٣٨ ـ ٣٣٩.

بعد الميلاد إلى ضرورة إيجاد طرق التّطهّر والإتّحاد باللّه بتخليص الرّوح من قيود الحواس، ولمّا انكبّوا في نحو القرن الرّابع ميلادي يتدارسون العقيدة المسيحيّة ويتأمّلون أسرار الوجدان الصوفي[١].

٢ ـ المسيح وسيلة للنّفاذ إلى عالم ما فوق الطّبيعة والقرب من اللّه :

تميّز المتصوّفة بحالات التّأمّل التّي ترفع من النّفس إلى ما فوق الطّبيعة بهدف معرفة اللّه بأكثر عمق وشموليّة. واعتبروا أنّ غاية ما يصله الفكر من إتقان لا يتمثّل في التّشابه مع اللّه بقدرما هو إرادة في القرب منه والاتحاد به ومشاركته نور الحقيقة ولعلّ سلّم الوصول إلى ذلك هو المعرفة العقليّة التّي تحتاج الإعداد النّفسي للتّأمّل والمشاهدة، والتّرقّي من الحسّي الجسماني إلى المجرّد الماورائي.

ومن شواهد ذلك التّسلّل إلى العالم الرّوحاني ما أنتجه متصوّفة المسيحيّة من أفكار كانت وراء إحساسهم بالثّقل الفاني لأجسامهم ونذكر من بينهم القديس أوغسطين Saint Augustin[٢] الذّي وقبل التحاقه بعالم المتصوّفة لم يقدر على تصوّر ذات من دون جسم، وكانت فلسفة أفلوطين[٣] هي التّي كشفت له وجود كائنات روحانيّة فاعتبر أنّ الصّور الجسمانيّة وكلّ ما يتأتّى من الحواس من شأنه أن يعرقل معرفة الإلهيّات، أمّا المعرفة الصوفيّة فقادرة على القرب من اللّه بشيء من الحدس ومن الموهبة الممنوحة والإلهام الإلهي والنّصر الرّباني الذي لا تعلّمه الكتب[٤]. أمّا واسطة ذلك فالمكانة المتميّزة التي احتلّها المسيح في عالم الرّوحانيّات، حيث صار المثال الذي يجب الالتصاق به للنّفاذ إلى العالم الماورائي وقد صرّح المسيح نفسه بأنّه لا بدّ من

---

(١) P. Pourra, *La Spiritualité Chrétienne*, Paris, 1919, Troisième Edition, Tome 1, pp. 331 - 333.

(٢) القديس أوغسطين: هو أوراليوس أوغوسطينوس من أشهر آباء الكنيسة اللاّتينيّة ولد في نوميديا ٣٥٤ م ومات في ايبونا ٤٣٠ م وقد ركّز جلّ حياته للتّأمّل في اللّه والإنسان، وفلسفته هي عبارة عن محاورة حارّة غير منقطعة بين المخلوق والخالق. وقد قال فيه جيوفاني بابيني: «إنّ سرّ عظمته ككاتب ومفكّر يكمن في أنّه يحيا ما يتأمّله ويستشعر بعمق ما يقوله... أرفع المسائل ردّها إلى أناه الخاص، واللاّهوت استدخله، والفكر المجرّد صهره في بوتقة قلبه». انظر: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص ١١٧ ـ ١٢٢.

(٣) فلسفة أفلوطين Plotinus هي التّي كشفت لأوغسطين أسرار الماهيّة الإلهية وفتحت له تلك الفلسفة سبلاً جديدة لفهم الجوهر الرّوحي. وأفلاطون فيلسوف يوناني ولد في الأرجح عام ٢٠٣ م وتوفي عام ٢٦٩ أو ٢٧٠ م، وهو مفكّر القرن الثّالث ميلادي والمثال البيّن على الفكر اليوناني، **معجم الفلاسفة**، ص ٧٦.

(٤) P. Pourra, *La Spiritualité Chrétienne*, Tome 1 , p. 338.

التّخلّي عن كلّ شيء واتّباعه، وكان لدى المسيحيين الأوائل شعور قويّ بحضور المسيح في ذواتهم يجدون فيه غذاء تقواهم ودفع لخلوتهم لاشتراكهم معه (بحسب العقيدة المسيحيّة) في مجموعة من الأقداس وأولها العمادة، وهي الولادة المسيحيّة السّماويّة بوصف المولود من الرّوح روح، «فقال نيقوديموس: "كيف يولد الإنسان وهو كبير في السّن ؟ أيقدر أن يدخل بطن أمّه ثانية ثمّ يولد ؟" أجابه يسوع : "الحقّ الحقّ أقول لك: ما من أحد يمكنه أن يدخل ملكوت اللّه إلاّ إذا ولد من الماء والرّوح، لأنّ مولود الجسد يكون جسداً ومولود الرّوح يكون روحاً. لا تعجب من قولي لك: يجب عليكم أن تولدوا ثانية"»[(١)]. هذا إلى جانب القربان الذّي يمنح المسيحيّ الحياة في اللّه عبر المسيح وصولاً إلى الغفران الذي استحقّته البشريّة بتقربتها[(٢)].

لقد استيقنت نفس المسيحي المتصوّف ضرورة اتّحاد الطّبيعة البشريّة بالطّبيعة الروحانيّة للمسيح الإله وصار بين المسيح والمتصوّفة شوق الفرع للأصل، وتبلور ذلك الشّعور في القرن الرّابع ميلادي حيث اعتبر المسيح رأس الكنيسة وجسمها في آن سيّما وأنّ الكنيسة أشاعت ذلك البعد الكونيّ ونقلت لأتباعها نفس المسيح الإلهي[(٣)]. فمن خلال شخص المسيح وعبره صار المتصوّف يؤسّس لنوع من الإتّصال بينه وبين المسيح هو اتّصال ملكيّة، وفعل، وشراكة مصير. فاللّه في نظرهم يعامل خلقه كما يعامل المسيح نفسه لأنّه لا يمكن الفصل بين الجسم والرّأس فمصير الجسد هو ذاته مصير الرّأس[(٤)]. هذه الشّراكة دفعت بالمتصوّفة إلى النّسخ عن المسيح لتصبح صور أخرى منه بموجب أنّ السيّد المسيح هو زوج الكنيسة التي وجدها عند حلوله قبيحة بأرواح النّاس الدّنسة فتولّى تطهيرها بدمه، هذا السّيد الشّديد اللّطف والجمال دفع المتصوّفة بحبّه اللاّمتناهي وكمالاته إلى تقليده.

وقد شبّه المتصوّفة ذلك الإتّحاد بينهم وبين المسيح بقطعتين منصهرتين من الشّمع، وتحدّث القديس برنار دي كليرفو Saint Bernard De Clairvaux[(٥)] عن ذلك

---

(١) يوحنا [٣/ ٤ ـ ٧].

(٢) يوسف درّة الحدّاد، **صوفيّة المسيحيّة ـ الإنجيل بحسب يوحنّا**، ص ٩٩ ـ ١٠٠.

(٣) Roger Arnaldez, *Rencontre Islamo-Chrétienne. Conscience Chrétienne Et Conscience Musulmane Aux- Prises Avec Les Défis Du Développement.* Centre D'études Et Des Recherches Economiques Et Sociales Tunis, Seance 5, 1974, p. 3.

(٤) P. Pourra, *La Spiritualité Chrétienne*, Tome 1, p. 362.

(٥) القديس برنار دي كليرفو: راهب ولاهوتي (١٠٩٠ ـ ١١٥٣ م) مؤسّس دير كليرفو، ترك أكثر من عشر رسائل في اللاّهوت ومنها رسالة في حبّ اللّه وفي النّعمة وحريّة الاختيار. انظر: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص ١٦٨.

الإنصهار الصّوفي ووصفه بالحبّ الشّديد الشّفافيّة الذي يزداد كمالاً ويصبح أكثر رشداً[١]. ووصف البعض الآخر قربهم من المسيح بالارتفاع عن مرارة الحياة الماديّة واعتبروا تقليدهم للمسيح تخلّي عن الذّات.

٣ ـ المسيح واسطة لفهم كنه اللَّه :

يرى القديس يوحنّا[٢] أنّ المسيح واسطة لفهم سرّ اللَّه، فهو الذي كشف لنا نور الحياة وسحر المحبّة ويضمّن دعوته هذا النّطق الإلهي: «أظهرت اسمك لمن وهبتهم لي من العالم.وكانوا لك فوهبتهم لي وعملوا بكلامك»[٣]. والاسم كناية عن الذّات، فالمسيح ذاته كلمة الحياة التي كانت في اللَّه وظهرت لمخلوقاته وهو المسحة الإلهيّة التي أكّدت أنّ اللَّه فينا ونحن فيه. وقد بلغ التّصوّر لدى يوحنّا جانب المحسوس حيث قال إنّ الولادة الأولى تكون بزرع بشريّ، والولادة الثّانية تكون بزرع إلهي. فالمسيح عنده هو الكائن الاسميّ والأقرب إلى السّماء منه إلى الأرض والحياة في المسيح هي حياة في اللَّه: «وعاد يسوع إلى مخاطبتهم، فقال لهم : "أنا نور العالم. من يتبعني لا يمشي في الظّلام، بل يكون له نور الحياة"»[٤]. وكما كان المسيح القدس الأكبر الذي جسّد فيه اللَّه حياته، جعل المسيح في رعيّته أقداساً بها يشاركون الحياة الإلهيّة كما تعلنه الآية الأولى من إنجيل يوحنّا في رباعيّة معجزة :

في البدء كان الكلمة والكلمة كان في اللَّه
واللَّه كان الكلمة فهو منذ البدء في اللَّه

فالوحدة في العمل بهذا الاعتبار تنبثق عن وحدة في الذّات، ووحدة المظهر قائمة على وحدة الكيان.

لقد انصبّ اهتمام المتصوّفة في البحث عن نموذج المسيح والتّدقيق في

---

(١) P. Pourra, *La spiritualité Chrétienne*, Tome 2, p. 98.

(٢) القديس يوحنّا بن زبدي توفي سنة ١٠٢ م في أفسس وقد جاءت دعوته تكميلاً لتدوين الوحي الإنجيلي، وقد ردّ طوال حياته على الفتن القائمة ضدّ الإيمان بألوهيّة المسيح بأسلوبه الصوفي ومرآة نفسه الصوفيّة التي ظلّت تتأمّل مدّة سبعين سنة في سرّ المسيح وقد وصف في الإنجيل بكونه التّلميذ الذي كان يسوع يحبّه وبكونه يحفظ في عقله وقلبه ووجدانه كلّ شاردة وواردة من أعمال يسوع وأقواله وأحواله، كما يفعل الحبيب مع حبيبه المعبود. انظر: يوسف درّة الحدّاد، **صوفيّة المسيحيّة ـ الإنجيل بحسب يوحنّا**، ص ٦.

(٣) يوحنا [١٧/ ٦].

(٤) يوحنا [٨/ ١٢].

المشتقّ والمشتقّ منه، وبيان الأصل من الفرع. وقدّمت أوروبا الشّماليّة خلال القرن الرّابع عشر سرباً من المتصوّفة الذين غاصوا عالم الرّوحانيّات وقطعوا فيه أشواطاً من أمثال المعلّم إيكارت(١) الذي كان يعلن أنّه ولمعرفة اللّه لا يمكن الوقوف عند الفهم الحسّي لأنّه روحيّ، ولا عند الفكر لأنّه يفتقر إلى الأشكال المعروفة لدينا. لذلك كان يردّد أنّ اللّه كان لاشيء بمعنى أنّه كان نوعاً من الوجود الأكثر كمالاً وغنى ممّا هو معروف لدينا(٢). وعن تصوّر اللّه في الشكل الثالوثي يرى المعلّم إيكهارت أنّ الفكر المجرّد يرى اللّه في شخوص ثلاثة، وحالما يبلغ المتصوّف درجة الاتّحاد باللّه يراها واحداً. وبموجب ذلك صار من الضّروري التّخلّص من المفاهيم المسبقة التّجسيديّة التي وصفها بالسّخيفة وذلك ما عناه عندما قال: «آخر وأسمى فراق هو عندما يطلب إذناً من اللّه. فبما أنّ اللّه لاشيء، على المتصوّف أن يكون مستعدّاً كي يصبح لاشيء ليصير مع اللّه واحداً ويبلغ التّماهي مع اللّه حين تصبح وجود اللّه وجوده وكينونة اللّه كينونته»(٣). وقد انتقدت محاولته هذه في التقرّب من اللّه من طرف أساقفة ألمانيا وتسألوا كيف يمكن أن يصبح المرء واحداً مع اللّه في حين أنّه لا سبيل إلى فهم كنهه. واستطاع المتصوّفة أن يمثّلوا ذلك الاتحاد بالوهج والنّور وأكّدوا أنّ الفرد يصل إلى مشاركة الطّبيعة الإلهيّة ومع ذلك تبقي عصيّة على فهمه، ولو أنّ الفكر الغربي يميل إلى الوجود الحقيقي للإله ويستبعد ما رسم عن ذلك الإله الغامض الذي عبّر عنه بالنّور وبالكشف لما كان عليه البشر ذات يوم وما سيكونون عليه عندما يصبحون إلهيين مثل المسيح.

---

(١) المعلّم يوهان إيكارت: Maître Johannes Eckart فيلسوف صوفي ألماني (١٢٦٠ - ١٣٢٧ م)، شغل منصب رئيس إقليم لرهبانيّته في مقاطعة السّاكس، ثم رئيساً عامّاً لها، وقد لاقت عظاته إقبالاً عظيماً. وقد ظلّ في كتاباته يمثّل المتطلّبات الأزليّة للروحانيّة الأفلاطونيّة المسيحيّة. وقد قال فيه موريس دي غاندياك: «قلّما نلقى في كنوز الصوفيّة المسيحيّة الطائلة، نبرة مثل نبرته تكشف عن مثل ذلك القدر الذي لا يضاهى من التّجرّد، من العري، ومن نكران الذّات». انظر: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص ١٢٨ - ١٢٩.
قدّمت ألمانيا أيضا جون تاولر (١٣٠٠ - ١٣٦١م)، وغيرترود العظيم (١٢٥٩ - ١٣٠٢م)، وهنري سوزو (١٢٩٥ - ١٣٠٦م).
وقدّمت أنجلترا ريتشارد رول (١٢٩٠ - ١٣٤٩م)، وولتر هيلتون (ت١٣٤٦م)، وديم جوليان (١٣٤٢ - ١٤١٦م). انظر كارين آرمسترونغ: **اللّه والإنسان**، ص ٢٥٥.

(٢) سيمون توغفيل، «الروحانيّة الدومنيكانيّة»، في كتاب لويس دوبرودوني، **الروحانيّة المسيحيّة ٣** نيويورك - لندن، ١٩٨٩م، ص ٢٨.

(٣) من عظة للمعلّم يوهان إيكارت، عظة في ر. ب بيكني، نيويورك ١٩٥٧ م، ص ٢٠٤.

ولعلّ محور ذلك الخلاف يرجع إلى كون المتصوّف يتجاوز في معرفته الإلهيّة نتاج العقل بل ويعتبره قاصراً على تفسير كنه اللّه أو النّقاش العلماني فيه، ويرجح كفّة النّعمة الإلهيّة التي يخصّ بها اللّه بعض عباده. فانظر إلى بليز بسكال[1] الذي يصف الإله الذي لبّى نداءه وأرسل إليه النّار التي ألهبت نفسه وأضاءت عقله وأرست فيه شعوراً لا يقتلع بالحضور الإلهي، كما سجّلها في **مذكّراته** (أو تأملاته) الذي كان يحمله مخيطاً ببطانة ثوبه والذي اكتشف بعد وفاته ويقول فيه: «النار. إله إبراهيم، إله إسحاق، إله يعقوب، لا إله الفلاسفة والعلماء. اليقين اليقين. العاطفة، الفرح، السّلام... نسيان العالم وكلّ شيء، خلا اللّه... عظمة النّفس البشريّة... الفرح، الفرح، الفرح، دموع الفرح... المسيح، المسيح. لقد هربت منه، وتخلّيت عنه، وصلبته. فلا كان بيني وبينه بعد الآن فراق»[2]. ذلك الحضور الإلهي الذي وصف بالمستتر حيث لا يمكن التّدليل عليه بالبرهان العقليّ اعتبره بسكال نوراً من دونه تكون حالة النّفس شقيّة، عمياء.

كذلك لم يخرج التّفكّر في اللّه عن المفاهيم البشريّة المحضة فيما يتعلّق بالممكن واللاّممكن. فصارت معرفته ممكنة بالتّلطّف قادرة على تحقيق انطلاقة النّفس، غير ممكنة بالعقل شبيهة بمحاولة أكل الحساء بالشّوكة.

٤ ـ المسيح واسطة لبلوغ المحبّة الإلهيّة :

يركّز التّصوّف المسيحي على النّشوة الرّوحيّة، والتّجربة الصّوفيّة تميل إلى الاتحاد باللّه عبر المسيح لإدراك تلك الغاية وذلك على حساب النّسيان الكامل للجسم وللعالم. وتقوم هذه التّجربة على المحبّة الإلهيّة التّي تعني محبّة الغوص في المطلق والتّي يصفها القديس توما الإكويني[3] بأنّها تشبّه بالمسيح.

وانصبّ جهد المتصوّفة المسيحيين على فهم علاقة المحبّة هذه وبحثوا عن كيفيّة تشكّلها لدى الإنسان وهل باستطاعة هذا الأخير أن يحبّ اللّه بطريقة أخرى غير أن

---

(١) بليز بسكال: كاتب ومفكّر (١٦٢٣ ـ ١٦٦٢ م) يقال إنّه ما كان لشيء بشريّ أن يفعم تلك النفس، أي نفسه، المأخوذة بحبّ اللاّمتناهي. فقد كان يستشعر خواء في القلب وحاجة إلى اللّه وازدراء للعالم. انظر جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص ١٧٩ ـ ١٨٠.

(٢) النصّ مأخوذ من كتاب بليز بسكال، **التأملات**، ترجمة أكارليشماير، لندن، ١٩٦٦ م، ص ٣٠٩. كذلك في **معجم الفلاسفة**، ص ١٨٠.

(٣) القديس توما الأكويني: هو فيلسوف ولاهوتي من أصل إيطالي (١٢٢٤ ـ ١٢٧٤م) لقّب بالمعلّم الجامع للكنيسة، وقد عمل طوال حياته القصيرة على دمج فكره الفلسفي بالمذهب المسيحي وحدّد تحديداً دقيقاً العلاقة بين الفلسفة واللاّهوت. **معجم الفلاسفة**، ص ٢٤١ ـ ٢٤٢.

يحبّه بوصفه خيراً يريد كسبه ؟ وهل من طريق يمكن أن يسلكه الإنسان لكي يواصل حبّه لنفسه وهو يحبّ اللّه من أجل اللّه نفسه ؟ واعتبر المتصوّفة أنّ ما يحجب المعنى الحقيقي والأصيل للمحبّة هو الخلط بينها وبين الرّغبة الخالصة، ومن لا يبحث في الحبّ عن شيء سوى الحبّ يحصل على المتعة أمّا الحبّ الخالص فيبحث عنه من غير جزاء ولا مكافأة وهو ما أن يوجد حتّى يظهر جزاؤه معه. ويشرح القديس توما الأكويني الحبّ الصوفي بأنه إنصهار بين حبّ الذّات وحبّ اللّه كما لو كانا في الواقع شيئاً واحداً حيث يأثم الإنسان إذا فضّل نفسه بطريقة تلقائيّة على اللّه[١].

ويتجلّى الحبّ الإلهي لدى المتصوّفة المسيحيين ولا سيّما في الكنيسة الأرثوذكسية في السرّ الأكبر المقدّس المتمثّل في ولادة الإنسان في اللّه. ففي المسيح يكشف اللّه عن وجهه ويحلّ نوره في تركيبة الإنسان، وتفعل المحبّة فعلها بالدّربة على ذكر اسم المسيح وتنزيله القلوب إلى أن تصير المحبّة محور العلاقة بين المؤمن والمسيح، وبين المؤمن والأب السّماوي في المسيح بالرّوح القدس كما جاء في إنجيل يوحنّا: «من قبل وصاياي وعمل بها أحبّني، ومن أحبّني أحبّه أبي، وأنا أحبّه وأظهر له ذاتي»[٢]. وبما أنّ اللّه محبّة فقد أحبّنا هو أوّلاً وأرسل ابنه إلى العالم لكي نحيا به، ونحن نحبّ اللّه لأنّ المولود يحبّ الوالد.

وعن صورة المحبّة مثال في حوار قام بين قديس وتلميذه[٣] الذي سأله: كيف يمكنني التّأكّد من أنّني فعلاً أحلّ في الرّوح القدس ؟ حيث أجابه: كلّنا في تفويض الروح القدس، أجرؤا على النّظر بدون رهبة إلى اللّه فهو معنا تستطيع أن تشعر بنوره يلتفحك ويضيء الثلج تحت أقدامك ويمنحك عذوبة لا تترجم بالعبارة.

والحبّ كما يقول ألبير الأكبر Le Grand Albert[٤] له خصوصيّة الوصل والتّحوّل، إنّه يحوّل المحبّ تجاه محبوبه فيصير الواحد منهم في الآخر. والسّبب الذي يجعلنا نحبّ اللّه هو اللّه نفسه كما تذهب إلى ذلك المتصوّفة كاترينا

---

(١) إتين جلسون، **روح الفلسفة في العصر الوسيط**، ص ٣٤٨، ٣٥٠.

(٢) يوحنا [١٤/٢١].

(٣) الحوار قام بين القديس سيرافين دي ساروف Saint Séraphin De Sarov (١٧٥٩ ـ ١٨٣٣م) وتلميذه موتوفيلوف Motovilov انظر: Albin Michel, *Dictionnaire De L'histoire Du Christianisme*, p. 772.

(٤) ألبير الأكبر: راهب دومينيكاني ولاهوتي، وفيلسوف وعالم (١٢٠٦ ـ ١٢٨٠م)، عمل على دمج الفلسفة اليونانيّة بالفكر المسيحي له وفي عداد الكتابات الصوفيّة: **شروح على محاكي ديونيسيوس**. جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص ٦٨.

السييناويّة Catherine De Sienne[١] إنّها المحبّة بدون فواصل[٢].

إذا لقد فخّمت علوم الدين المسيحي ذلك الحبّ اللاّمحدود الذي عانق الجنس البشري كافّة والذي أظهر من خلاله اللّه منّته على العالم[٣]. ودراما المحبّة هذه لا تظهر في علاقة المسيح بالبشر فحسب بل في شخصه بالذّات، فوجوده في ذاته تجسيد للحبّ بوصفه يحقّق الحوار البنوي مع اللّه ويعيش ذلك الحبّ في بشريّة كاملة. لقد ارتبطت صورة الحبّ بوصول يسوع إلى تلك اللّحظة الحاسمة، لحظة الحبّ الأعظم التي يعطي أثناءها المسيح ذاته للنّاس من دون إستثناء ويجعلهم موضوع حبّ اللّه من دون حدود.

المحبّة الإلهيّة من صميم العقيدة المسيحيّة:

المحبّة الإلهيّة من أجزاء العقيدة المسيحيّة، وهي العمود الفقريّ لدى المتصوّفة منهم، فالغالب عليهم وصف المسيح بأنّه مؤنس النّفس ومحبوبها. فالمحبّة تنمّي القوّة الخاصّة داخل المسيحيّ وتمكّنه من التّخلّي عن أنانيّته وتفسح له المجال أمام العطاء الحرّ للآخرين باعتبار أنّ المحبّة إنّما هي كائن حيّ فعّال ينتقل من الرّضاعة إلى الطفولة إلى الكهولة عبر تلك العلاقة الشّخصيّة بالمسيح. والحبّ لدى المتصوّفة يجري في الكون كما يجري الدّم في جسم الكائن الحيّ، على ذلك فدورة الحبّ تشبه الدّورة الدّمويّة تبدأ من اللّه وتعود إليه. وبما أنّك تحبّ اللّه كما يقول المتصوّفة فلا بدّ أن تكون قد امتلكته بالفعل، وبما أنّ ذلك الذّي يبحث عنه يحبّه فإنّ ذلك الذي يبحث عنه يمتلكه والبحث عن اللّه يعني محبّة اللّه الكامنة داخل المسيحيّ وهي مشاركة المتناهي في حبّ اللاّمتناهي والذي بموجبه يحبّ اللّه نفسه بنفسه. فالمحبّة تدفع إلى البحث عن اللّه لأنّ الخير الذي نحبّه ونسعى إليه ليس شيئاً آخر سوى اللّه. ويقول في هذا الصّدد القديس برنار دي كليرفو إنّنا يمكن أن نبحث عن اللّه ونجده ولكنّنا لا يمكن أبداً أن نتركه مقدّماً، فالبحث عن اللّه يعني أنّنا وجدناه بالفعل[٤].

تلك بعض تفاصيل المحبّة كما بدت للمتصوّفة المسيحيين ولو أنّها في تصوّر المناطقة لا تبلغ حدّ الكمال وذلك لارتباطها بالمادّة. فإن كان الإنسان يحبّ اللّه

---

(١) كاترينا السييناويّة: متصوّفة إيطالية (١٣٤٧ ـ ١٣٨٠م) دعت بحرارة إلى حبّ اللّه، وقصّت رؤاها وأحوالها الإنخطافيّة في "محاورة العناية الإلهيّة". انظر **معجم الفلاسفة**، ص ٥٠٠.

(٢) Louis Gardet, *La Mystique*, Presse Universitaire de France, France, 1970, p. 69.

(٣) Havry Emerson Fasdick, *Jésus Homme*, p. 154.

(٤) إتين جلسون، **روح الفلسفة في العصر الوسيط**، ص ٣٤١ ـ ٣٤٣.

بطريقة طبيعيّة أكثر ممّا يحبّ أيّ شيء آخر فلأنّ اللّه وببساطة هو الخير الكلّي الذي تحبّه جميع الخيرات الجزئيّة التي يعتمد عليها وجود الإنسان نفسه والتي يفضّلها بالتّالي وبطريقة تلقائيّة على نفسه بوصفها الشّرط الضّروري لوجوده الخاصّ، ويصير المسيح طبق ذلك صورة اللّه التي منحها نفس فعل الخلق الذي منح به الوجود.

ومن المتصوّفة من وجد لذلك التّناقض مخرجاً حيث يرى أنّه حين يلاحظ المرء موضوعاً عامّاً فإنّه يريد صورة اللّه فيه. ومن ثمّ فحين يحبّ المرء نفسه فسوف يعني ذلك أن يحبّ موضوعاً مماثلاً للّه، يعني أن يحبّ اللّه نفسه، فكمال النّفس وخيرها الخاصّ هو على وجه الدّقة يعتمد على هذا التّشبّه باللّه ولعلّ ذلك ما يميّز نظرة متصوّفة المسيحيّة، الاتحاد بين المثيل والصورة.

٥ ـ المسيح مثال لارتقاء الروح وتصفيتها من أدران المادّة :

يستحثّ المسيح أتباعه على الإقتداء به ويدفع المتصوّفة منهم إلى الاستنارة بسيرته والتّبصّر بهديه وإنقاذ القلوب من عماها لأنّ الذي يملك المسيح تفكيره وعقله تجتاحه السّلامة الدّاخليّة. ولقد تقدّم المتصوّفة المسيحيون في تخلّصهم من المادّة عبر التّمرّس بالعذابات، وتجاوز الإغراءات ،وعبر الطّاعة والتّذلّل لله ففازوا بالقرب منه وتعلّموا كراهية المادّة بتوجّههم إلى الروح، وقد كان يسوع نفسه يدعو اللّه بصلوات حارّة لتجاوز الضرورات الماديّة حيث يقول: «فما ملكوت اللّه طعام وشراب، بل عدل وسلام وفرح في الروح القدس»[١]. ولقد استقرّ الرأي لدى المتصوّفة على ضرورة تحمّل آلام الحياة بجلد وثبات إقتداءً بالمسيح وهو الذي لم تخلُ حياته من ساعاتها الأولى إلى مماته من الألم. وصار من الضروريّ لدى المتصوّفة هؤلاء التّخلّص من كلّ رابطة إنسانيّة والطّيران بطلاقة نحو اللّه[٢]. كذلك اعتبر جون لا كروا Lacroix Jean[٣] أنّ الخروج من الذّات ضروريّ للضّياع في اللّه[٤].

- **التّخلّص من المادّة عبر الصوم**: نجد عدداً من المتصوّفة النّساء يعتمدن الصيام وبعض المظاهر الأخرى لمحو الذّات. مصدر ذلك نظرتهنّ المتفائلة لأدوارهنّ في الحياة، فبالنّسبة لهنّ تحوّل لحم المسيح ودمه إلى خبز وخمر هو رمز لتحوّلهنّ،

---

(١) رسالة رومة [١٤/١٧].

(٢) Daniel Rops, *L'imitation De Notre Seigneur Jésus - Christ*, France, 1961, pp. 132 - 155.

(٣) جون لاكروا: فيلسوف فرنسي (١٩٠٠ ـ ١٩٨٦م) من مؤلّفاته **معنى الحوار**، **الشّخص والحبّ**. انظر جورج طرابيشي: **معجم الفلاسفة**، ص ٥٦٩.

(٤) Louis Gardet, *La mystique*, p. 155.

فبانقطاعهنّ عن الأكل تتحوّل أنفسهنّ إلى طعام. من بين هؤلاء المتصوّفات نذكر جوليان دو نورويش Julienne De Norwich (١٣٤٢ - ١٤١٢م)، تريز دو ليسيو Thérèse De Lisieux (١٨٧٣ - ١٨٩٧م)، كلير داسي Claire D'assie (١١٩٤ - ١٢٥٣م)، كاترينا السييناويّة Catherine De Sienne (١٣٤٧ - ١٣٨٠م)، فيرونيكا جولياني Veronica Gulliani (١٦٦٠ - ١٧٢٧م) اللاّتي نظرن إلى الصّوم من هذه الزّاوية[١].

- **الارتقاء الروحي عبر الصّلاة**: الصّلاة في المسيحيّة ملهمة وقد عبّر عنها بالأشعّة الإلهيّة التي تنير العالم وقد أشرقت على شخص يسوع ومن خلاله نفذت إلى الكون المخلوق. والمعرفة التي تتكوّن لدى المؤمن عن اللّه خلال صلاته لا علاقة لها بالمفاهيم والتّصوّرات، ولهذا من الأهميّة بمكان أن يعرّي الورعون أرواحهم أمام اللّه من دون أن يشكلّوا أيّة صورة عنه في عقولهم، ممّا يستوجب عزل الفكر وتقديم الحدس. والتّحرّر من الحيرة لدى المتصوّفة يكون عن طريق الفطام المنهجي للعقل من الانفعالات كالكبرياء والجشع، والحزن، والتّقيّد بالأنا، ومنه يتجاوز المختشون أنفسهم ليصبحوا إلهيين مثلما كان يسوع[٢].

- **الرّياضة الروحيّة لإدراك الألوهيّة**: لقد شدّدت بعض الأصوات اللاّهوتيّة ولا سيّما في القرن الخامس للميلاد على أنّ بلوغ درجة التّأليه ليس مؤجّلاً إلى العالم الآخر بل بالإمكان بلوغه على الأرض وذلك عن طريق الرّياضة الروحيّة كالتّأمّل، والتّنفّس حيث يستنشق المتّقون الهواء ويدعون يسوع ابن اللّه وأثناء الزّفير يردّدون دعواهم بالرّحمة. ثمّ وفي مرحلة لاحقة طوّر الخاشعون ذلك التّدريب، فصار المتأمّل يجلس ورأسه منحنية تجاه القلب أو السرّة مع التّنفّس البطيء وتوجيه الاهتمام إلى الدّاخل، وبشكل تدريجيّ يجد المتأمّل نفسه قادراً على وضع أفكاره العقلانيّة برفق جانباً ويتلاشى التّصوّر الذي كان يحمله في عقله. ذلك التدريب يستوجب الإشراف والصّرامة. وقد رأى اليونان في تلك المحاولات استنارة طبيعيّة للإنسان، كما وجدوا إلهاماً في يسوع المتحوّل على جبل طابور، وعيد التحوّل هذا صار مهمّاً في الكنائس الأرثوذكسية الشّرقيّة يسمّى عيد الظّهور أو التّجلّي[٣].

- **الارتقاء الرّوحي عبر الزّهد أو الرّهبنة**: يخضع الرّاهب إلى عمليّتين هما

---

(١) Mircea Eliade, *Dictionnaire Des Religions*, pp. 134 - 135.

(٢) كارين أرمسترونغ، **اللّه والإنسان**، ص ٢٢٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٢٧.

الطّهارة، والفقر. والطّهارة في الدّير لا تعني طهارة الجسد والملابس فحسب وإنّما هي طهارة معنويّة تحثّ الرّاهب على قطع علاقته بالحياة الماديّة وتدريب قدراته الجسديّة والنّفسيّة على خدمة البشريّة. أمّا الفقر فهو فقر لمتاع الدّنيا وأهوائها ورفض قاطع لمغرياتها[١].

٦ ـ المسيح لدى المتصوّفة واسطة للاتحاد باللّه :

أثر القول بوحدة الوجود في عقيدة الإتّحاد باللّه:

تترجم وحدة الوجود لدى المتصوّفة المسيحيين عن العلاقة بين اللّه وجزء خاصّ من العالم وهو الذّات الفرديّة التي تصل عبر حالة الإتّحاد إلى التماهي التّام مع اللّه فيما يطلق عليه لفظ Panthéisme، وهو مصطلح يونانيّ مؤلّف من مقطعين Pan بمعنى شامل أو عام و Théisme بمعنى إله، والحاصل شمول الألوهيّة كلّ شيء، أو وحدة الوجود بين الموجد والموجود. فالكون وما فيه ليس خلقاً متميّزاً عن اللّه[٢]، والمسيح كلمة اللّه المتأنّس هو صلة الوصل الكيانيّة والوجوديّة بين الخالق والمخلوق: «إجعلهم كلّهم واحداً ليكونوا واحداً فينا، أيّها الأب مثلما أنت فيّ وأنا فيك فيؤمن العالم أنّك أرسلتني. وأنا أعطيتهم المجد الذي أعطيتني ليكونوا واحداً مثلما أنت وأنا واحد أنا فيهم وأنت فيّ لتكون وحدتهم كاملة ويعرف العالم أنّك أرسلتني وأنّك تحبّهم مثلما تحبّني»[٣]. فالمسيح هو الوسيط الأوحد بين اللّه والنّاس والكون ووساطته تسمو إلى وحدة الوجود.

لا شكّ في أنّ فكرة وحدة الوجود هي بالأساس نتاج فلسفيّ حيث اعتاد الفلاسفة ومن بينهم سبينوزا[٤] التّحدّث عن اللّه والطّبيعة كأنّهما شيء واحد. إلاّ أنّ المتصوّفة المسيحيين استهلكوا ذلك النّتاج لتوافقه ونشوتهم وولعهم بالخالق ولو أنّ المتصوّفة

---

(١) عبد الحكيم عبد الغني قاسم، **المذاهب الصوفية ومدارسها**، ص ٣٤.

(٢) ولتر ستيس، **التصوّف والفلسفة**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٧، ص ٢٥٩.

(٣) يوحنا [١٧/ ٢١ ـ ٢٣].

(٤) سبينوزا (باروخ أو بندكتس) Baruch ou Bénédictus Spinoza (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧م): قبل شروعه في كتابة المقال الفلسفي اطّلع سبينوزا على نتاج سابقيه في الفلسفة وعلوم الدين المسيحي. يقول فيه نوفاليس: «رجل ثمل باللّه»، ويقول إرنست رينان عنه: «ربّما من هنا شوهد اللّه من أقرب مسافة». انظر جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص ٣٥٩ ـ ٣٦١.

الكاثوليك في العصر الوسيط كانوا يزدرون كل من مزج تجربة الإتّحاد بوحدة الوجود ويذهبون إلى أنّ الروح الفرديّة لا تختفي تماماً في اللّه، بل تظلّ كائناً متميّزاً. فعلى الرّغم من أنّها تقترب من وحدانيّة الألوهيّة فإنّها لا تلمس القاع أبداً وقد ترك لها اللّه منفذاً تعود منه إلى ذاتها المخلوقة المتناهية.

مفهوم الاتحاد وكيفية تحققه:

تهدف التّجربة الصوفيّة إلى الإتّحاد باللّه عن طريق العطاء الشّخصي والمحبّة وعبر نداء العقيدة الموجودة داخل المسيحي. فالطّبيعة البشريّة تجد في أعماق نفسها الرّغبة في الإتّحاد بمن كان سبباً في وجودها وفنائها. وقد جاءت منّة اللّه للبشريّة في تجلّي المسيح الذي خلّص الإنسان من قيوده وعليه يعمل المؤمن على الارتقاء بكيانه إلى مراتب أعلى وتتوصّل بعض القلوب التي اختارها اللّه وزارها إلى تجاوز تلك الهوّة.

وقد عبّرت بعض الرّؤى المسيحيّة وخاصّة ما يهمّ منها الآباء اليونان أنّ تجربة الإتّحاد باللّه هي رجوع إلى حالة الآدميّة بنقائها الطّبيعي وربطت بين آدم الذي نزل والمسيح الذي صعد، إلى جانب كون موت المسيح على الصّليب يسكن أعماق التّجربة الصوفيّة ويحقّق متعة اقتراب ذلك الإنسان المتأله من ربّه. يقول جون لاكروا: «طبيعتان في واحد القدس والحبّ الإلهي وبهما يتحقّق القرب المنشود»[١].

ومن أدوات الاتّحاد باللّه لدى المتصوّفة ضياع الفرديّة أو ضياع الهويّة الشّخصيّة التي تختفي وتذوي في اللاّمتناهي، ولقد كانت العلاقة بين هويّة اللّه والذّات الفرديّة مصدر خلاف بين المتصوّفة واللاّهوتيين. وشبّه صاحب كتاب **التّصوّف والفلسفة**[٢] تجربة الإتّحاد باللّه في الفكر الصوفي المسيحي بالتّطابق والتّجربة الإسلاميّة، وماثل تجربة الهويّة مع اللّه لدى متصوّفة المسيحيّة بتجربة الفناء لدى متصوّفة الإسلام كما كتب هنري سوزو[٣] يدعم ذلك الذّوبان في اللّه وعبّر عنه بفقدان الروح وعيها الذّاتي، وبحثها عن مستقرّ وسط غموض شديد يصيبها بالدّوار، وتحرّرها من كلّ عقبة وكلّ خصوصيّة فرديّة واختفائها في اللّه. وأضاف في موضع آخر وفي السّياق ذاته أنّ من

(١) Louis Gardet, *La Mystique*, pp. 51 - 53.

(٢) ولتر ستيس، **التّصوّف والفلسفة**، ص ١٤٧ ـ ١٤٩.

(٣) هنري أو هنريخ سوزو Heinrich Suso: كاتب صوفي ألماني (١٢٩٦ ـ ١٣٦٦م) اتّصل بـ: "أصدقاء اللّه" في كلّ مكان، وجُمعت كتاباته في سفر واحد يعرف باسم **النموذج** يتطرّق في فصوله إلى أرفع مسائل اللاّهوت والتّصوّف من قبيل: طبيعة اللّه، واتّحاد اللّه والنّفس. انظر جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص ٣٧٦.

تنازل عن ذاته كان عليه أن يفترق عن الأشكال المخلوقة، وأن يتشكّل مع المسيح، وأن يتحوّل في الألوهيّة.

لقد أصبح الإتّحاد ماهيّة الصّوفيّة المسيحيّة، ولإبعاده عن دائرة وحدة الوجود تمّ تأويله في التّراث المسيحي بمقولة التّشابه أو الثّنائيّة بين الخالق والمخلوق خاصّة وأنّ التّجربة الاتحادية هذه تدعم مذهب التّأليه لدى المتصوّفة التي تجدّ في التشبّه باللّه والانصهار معه في ما تسمّيه الزّواج الروحي الذي يصنّف في خانة "التّصوّف الإنطوائي" على مثال ما عرف به المتصوّف الكاثوليكي جان فان روزبروك الذي أخضع كلّ كتاباته لحكم الكنيسة والذي صرّح يقول: «الرّجل الذي يعاين اللّه يستطيع دائماً أن يدخل عارياً غير مثقل بالصّور إلى ذلك الجزء العميق من روحه، وسوف يجد أنّه اكتشف النّور الأزلي.. إنّها هذه الروح لا اختلاف فيها ولا تمايز، ومن ثمّ فهي لا تشعر بشيء سوى الوحدة»[١].

ويوصف ذلك التّوحّد بعدم التّمايز، فهو التّأمّل الجوهريّ الذي يفوق العقل ويغمر المتصوّف في هاوية من الغبطة بلا قرار ولا مهرب فيتّحد مع الثّالوث المسيحي في وحدة جوهريّة تتلاشى فيها التّميّزات الإنسانيّة، وكثيراً ما يعبّر المتصوّفة عن تلك الحالة بالهاوية والهوّة، وكثيراً ما يستعملون ألفاظ: النّور، والظّلام، والعري، والصّمت، والفراغ، أو الغموض المثير للدّوار مجازاً وذلك لإحداث المفارقة بين الهويّة واللاّمتناهي. وقد عبّر المتصوف المعلّم يوهان إيكهارت عن ذلك بقوله: «تكون الروح أعظم اكتمالاً عندما يلقى بها في صحراء الرّبوبيّة، حيث لا نشاط ولا صور حتّى أنّها تغوص في تلك الصّحراء وتضيع فيها وتتدمّر هويّتها». ويضيف: «لو أنّك تريد أن تمرّ بتجربة ذلك الميلاد النّبيل الذي يقود فيه اللّه الروح البشريّة إلى وحدته الخاصّة، فلا بدّ لك أن تبتعد عن الحشود كلّها، بمعنى عوامل النّفس ونشاطاتها من ذاكرة وفهم وإرادة»[٢]، بمعنى أنّ طريق هذه التّجربة يتلخّص في الذّهن الخالي من كلّ مضمون تجريبي كما يعتمد على تجاوز الزّمن. وقد ردّد القديس يوحنّا حامل الصّليب في ذات الصّدد بأنّه «ولكي يصل المتصوّف إلى الإتّحاد لا بدّ له أن يكبت داخله جميع الإحساسات، والصّور، والأفكار، وأفعال الإرادة وعندئذ يحصل على اغتراب الروح وانسحابها من جميع الصّور والأشكال»[٣]. إذن فتلك التّجربة تؤدّي إلى اللاّوعي أو

---

(١) جان فان روزبروك: متصوّف كاثوليكي (١٢٩٣ ـ ١٣٨١م). أنظر ترجمة عنه في: ولتر ستيس، **التصوّف والفلسفة**، ص ١٢٣.

(٢) ولتر ستيس، **التصوّف والفلسفة**، ص ١٢٧ ـ ١٢٨.

(٣) صاحب القولة هو يوحنّا حامل الصّليب، وهو متصوّف إسباني وراهب كاثوليكي (١٥٤٢ ـ=

اللاّشعور، فكلّما تعلّمت الروح الإستقرار فيما هو روحيّ توقّف عمل الملكات وأفعالها الجزئيّة ما دامت الروح تصبح أكثر وأكثر مجتمعة في فعل واحد خالص لا ينقسم.

٧ ـ المسيح لدى المتصوّفة واسطة للخلاص والخلود :

لمّا بدأت مأساة موت الإله، صار التّفكير ينصبّ نحو ولادة الإنسان الأكمل وصارت الحاجة إلى التّحوّل ملحّة باعتبار توق الإنسان الطّبيعي إلى التّبدّل وباعتبار خصوصيّة العلاقة بين الطّبيعة وما فوق الطّبيعة وقد قال صاحب كتاب **تصوّف الإنسان الخارق** إنّ نفس الإنسان محفوفة بتلك الرّغبة ومتحرّقة للإلتحاق بالعالم الخارق[١].

لقد غمرت هذه الآراء الفكر الصوفي الذي تميّز بدعوة الإنسان إلى تجاوز ذاته والإلتزام بتطوير قدراته إلى ما لا نهاية له ووصف ذلك الشّعور بأنّه رغبة لا تموت أبداً لأنّ اللّه نفسه رغبة عارمة تجتاح كلّ شيء، وطريقه يتمثّل في التّخلّص من الجسد الشّقيّ وبالتّالي التّحوّل عن طريق التّجسّد في الكلمة المقدّسة واستطاع ذلك الشّعور أن يغذّي أرواح المتصوّفة كما تفطّنوا أنّ ذلك هو سبيل النّصر المستقبلي فنشط فيهم ذلك الذّوبان في اللّه حيث تصبح الروح جميعاً عيناً، وتصبح الرّوح جميعاً نوراً، وتصبح الرّوح جميعاً وجهاً، وهذا يعني أنّ المسيح يرفع تلك الرّوح إلى الكمال ويمنحها جمالها المنشود[٢].

يبقى توق الصوفي إلى التّحرّر الغاية القصوى التي يجتهد في الدّربة عليها وذلك لاختراق اللاّمتناهي والخلاص من عالم الأرض المكبّل. ويبقي المسيح بشر الفداء القرباني خير مجسّم للانصهار بين الخالق والمخلوق، وقد ردّد يسوع في إنجيل يوحنّا أنّه يمنح الحياة «ولكن من أكل جسدي وشرب دمي فله الحياة الأبديّة، وأنا أقيمه في اليوم الآخر»[٣]. واعتبر المتصوّفة المسيحيون استناداً إلى ذلك أنّ النّعمة الحقيقيّة تمرّ عبر التّأله مع المسيح ،والتّوحّد مع اللّه، والخلاص من سيطرة إبليس على الإنسانيّة منذ خطيئة آدم الأولى، واعتبر الخلاص من التّجارب الرّوحيّة الخارقة هو الشّرط الوحيد الذي يجعل من المتصوّف قادراً على الدّخول في علاقة خاصّة ومخلّصة،

= ١٥٩١م) تصف كتاباته ما كان ينتابه من وجد روحيّ، يُحتفل بعيده في ٢٤ تشرين الثاني/ نوفمبر. المرجع نفسه، ص ١٣٣.

(١) Michel Carrouges, *La Mystique Du Surhomme*, Paris, 1967, p. 69.

(٢) *Ibid.*, pp. 155, 307.

(٣) يوحنّا [٦/ ٥٤].

علاقة إنقاذية تتفجّر من خلالها المواهب الطّبيعيّة[١].

إنّ الإحساس بالخلود هو إحدى السّمات الشّائعة بين جميع التّجارب الصّوفيّة، وقد عبّر الكثير من المتصوّفة عن لحظة الذّروة التي تصل فيها النّفس إلى الإتّحاد باللّه وتشعر بفناء فرديّتها وذوبانها في اللاّمتناهي وحيث يصير الموت إستحالة مضحكة[٢].

---

(١) Louis Gardet, *Regards Chrétiens Sur L'islam*, France, 1997, p. 189.

(٢) ولتر ستيس، **التّصوّف والفلسفة**، ص ٣٧٤.

الفصل الثّالث

صورة المسيح لدى المسلمين

المسيح في الرؤية الإسلاميّة

قال اللَّه تعالى: «ولا تجادلوا أهل الكتاب إلاّ بالتّي هي أحسن إلاّ الذين ظلموا منهم وقولوا آمنّا بالذي أُنزل إلينا وأُنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون»[1]. تطالعنا هذه الآية ونحن نتقصّى عناية الإسلام بمناظرة ومجادلة أهل الكتاب وتضعنا في سياق الاعتبارات التي خصّوا بها ومنها أنّ الإسلام لم يعتبر الأديان السّابقة له قوالب جامدة بلا أصول ولا جذور، ولم يدخل اليهود والنّصارى في زمرة المشركين باعتبار التّفاعل التّاريخي فيما بينها وباعتبار الشّراكة في الوحي الإلهي[2]. كذلك أكّد الإسلام أنّ دين اللَّه واحد في الأوّلين والآخرين وأنّ الدّيانة الخاتمة توّجت الكون جميعه وصيّرته صحيفة فيها ينظر الإنسان طريق الهداية[3].

فكيف يتسنّى للإسلام أن يغفل عن تناول المسيح رأس النّصرانيّة وعمودها الفقري وهو الذي سعى منذ بدايته إلى جمع البشريّة على حقيقة واحدة ؟

١ ـ أوصاف المسيح الخلقيّة والأخلاقيّة :

نحت الإسلام أوصافاً خلقيّة وأخلاقيّة للمسيح ترجمتها آيات القرآن وأحاديث الرّسول ومن أبرزها ما جاء في وصفه بكونه يتمتّع بشخصيّة جذّابة تتوجّه إلى رؤيتها الوجوه وتنجذب إليها الأبصار ولا تقوى على فراقها.

---

(١) العنكبوت [٢٩/٤٧].

(٢) د. محسن العابد، **دراسات وبحوث مقارنة**، المطبعة العصريّة، تونس، الطّبعة الأولى ١٩٧٩ م، ص ٣١.

(٣) الشّيخ محمّد عبده، **الإسلام والنّصرانيّة مع العلم والمدنيّة**، دار المعارف للطّباعة والنّشر، سوسة/تونس، الطّبعة الأولى ١٩٩٥م، ص ٣٩.

والمسيح في القرآن استخلاص إلهيّ جامع لصفات عليّة أوّلها انحداره من آل عمران الذين اصطفاهم على العالمين، وثانيها ولادته من مريم المطهّرة المنقطعة لخدمة بيت اللّه. قال اللّه تعالى: «إذ قالت الملائكة يا مريم إنّ اللّه يبشّرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيهاً في الدّنيا والآخرة ومن المقرّبين»[١].

وفي الحديث أوصاف للمسيح جامعة لخصاله وكمالاته منها ما أخرجه البخاري قال: «حدّثني إبراهيم بن موسى أخبرنا معمّر، عن الزّهري قال: أخبرني سعيد بن المسيّب، عن أبي هريرة رضي اللّه عنه قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم ليلة أسرى به: "لقيت موسى قال: فنعته، فإذا رجل حسبته قال مضطرب رجل الرّأس، كأنّه من رجال شنوءة، قال: **ولقيت عيسى فنعته النّبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم فقال ربعة أحمر، كأنّما خرج من ديماس** [يعني الحمّام] ورأيت إبراهيم وأنا أشبه ولده به قال: وأتيت بإناءين، أحدهما لبن والآخر فيه خمر، فقيل لي: خذ أيّهما شئت، فأخذت اللّبن فشربته فقيل لي: هديت الفطرة، أو: أصبت الفطرة، أما إنّك لو أخذت الخمر غوت أمّتك"»[٢]. وفي حديث يصف الرّسول محمد عيسى فيقول: «**أحمر جعد عريض الصّدر**»[٣]. كما سجّل الإمام مالك في **الموطأ** حديثاً عنه جاء فيه: «عن نافع، عن عبد اللّه بن عمر، أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم قال: "أراني اللّيلة عند الكعبة، **فرأيت رجلاً آدم كأحسن ما أنت راء من أدم الرّجال، له لمّة كأحسن ما أنت راء من اللّمم قد رجّلها فهي تقطر ماء، متّكئاً على رجلين، أو على عواتق رجلين يطوف بالكعبة فسألت: من هذا ؟ قيل: هذا المسيح ابن مريم**، ثمّ إذا أنا برجل جعد قطط أعور العين اليمنى كأنّها عنبة طافية فسألت من هذا ؟ فقيل لي: هذا المسيح الدّجال"»[٤]. وفي ذكر به مدح لأخلاقه حديثٌ أخرجه البخاري قال: «حدّثنا عبد اللّه بن محمّد: حدّثنا عبد الرّزاق: أخبرنا معمّر عن همّام، عن أبي هريرة، عن النّبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم قال: "رأى عيسى ابن مريم رجلاً يسرق فقال له: أسرقت؟

---

(١) آل عمران [٣/ ٤٥].

(٢) ورد هذا الحديث في **صحيح البخاري**، دار الكتب العلميّة، بيروت/ لبنان، الطّبعة الأولى ١٩٩٨م، المجلّد الثاني: كتاب أحاديث الأنبياء، رقم الحديث ٣٤٣٧، ص ٤٠٠.

(٣) المصدر نفسه، الصّفحة ذاتها، رقم الحديث ٣٤٣٨.

(٤) ورد هذا الحديث في كتاب **الموطأ**، للإمام مالك بن أنس، (ت١٧٩هـ)، برواية يحيى بن يحيى بن كثير اللّيثي الأندلسي القرطبي (ت ٢٤٣هـ)، دار الفكر، بيروت/ لبنان، الطّبعة الثّالثة ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م، كتاب صفة النّبيّ، باب ما جاء في صفة عيسى ابن مريم عليه السّلام والدّجال، الصفحة ٥٦٠ رقم الحديث ١٧٠٨. أخرج هذا الحديث كذلك البخاري في (كتاب ٧٧ باب ٦٨)، والإمام أحمد في **المسند** (ج٢، الحديث ٦١٠٧).

قال: كلاّ، واللّه الذي لا إله إلاّ هو، فقال عيسى: آمنت باللّه، وكذّبت عيني"»[1]..
تلك بعض الشّواهد التي انتخبها الإسلام في حقّ عيسى المسيح.

٢ ـ نبوّة عيسى وتسويته وبقيّة الأنبياء :

قدّم الإسلام المسيح على أنّه نبيّ ضمن مجموعة من الأنبياء وأنّه مخلوق للّه تعالى وعبد من عباده نشأ كما ينشأ الأطفال ثمّ بدت مظاهر نبوّته وبوادر فضله فلم يكن ينهج منهج غيره ولا يسلك سبيل أنداده بل يصغي إلى دروس معلّم القرية بشوق ولهفة، ويستمع إلى الحديث بجدّ واهتمام. ولمّا شبّ ورحل مع أمّه إلى بيت المقدس لم تلهه تلك المدينة بزيفها وزخرفها وانصبّ اهتمامه إلى حديث الكهنة، يمطرهم أسئلة ويسدّ المسالك أمامهم محاجّة[2]. ولمّا بلغ الثّلاثين هبط عليه الروح الأمين، وكان ذلك بدء الرّسالة وفاتحة النّبوّة فأخذ يؤذن في النّاس برسالته ويدعوهم إلى متابعته وسط الحواريين الذين شهدوا له واستماتوا في سبيل نصرته وقد بيّن لهم ما استغلق عليهم فهمه ووضّح ما عسر عليهم أمره.

ولقد برزت تسوية عيسى ومماثلته وبقيّة الأنبياء من خلال شواهد في القرآن والسنّة بدا فيها عبداً مخلوقاً، أخاً للأنبياء بعيداً عن الإطراء، خالياً من مظاهر الألوهيّة أو الشّراكة مع اللّه في البنوّة كما في قوله تعالى : «إنّ مثل عيسى عند اللّه كمثل آدم خلقه من تراب ثمّ قال له كن فيكون»[3]، وقوله تعالى : «ما المسيح ابن مريم إلاّ رسول قد خلت من قبله الرّسل»[4]. كذلك تأكّدت عبوديّته للّه في قوله تعالى : «إن هو إلاّ عبد أنعمنا عليه وجعلناه مثلاً لبني إسرائيل»[5]. وأردف الحديث النّبوي الشّريف بجملة من الرّوايات المنقولة عن الرّسول والمؤكّدة للمكانة ذاتها على مثل ما أخرجه البخاري قال: «حدّثنا محمّد بن سنان: حدّثنا فليح بن سليمان: حدّثنا هلال بن عليّ، عن عبد الرّحمن بن أبي عمرة، عن أبي هريرة قال: قال رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلّم: "أنا أولى النّاس بعيسى ابن مريم في الدّنيا والآخرة، والأنبياء إخوة لعلاّت، أمّهاتهم شتّى ودينهم واحد"»[6]. وفي رواية

---

(١) **صحيح البخاري**، كتاب أحاديث الأنبياء ٦٠، ص ٤٠١، رقم الحديث ٣٤٤٤.
(٢) محمّد أحمد جاد اللّه، محمّد أبو الفضل إبراهيم، على محمّد البجاوي، السّيد شحاته، **قصص القرآن**، دار الجيل، بيروت، الطّبعة الرّابعة عشر ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، ص ٢١٧.
(٣) آل عمران [٣/ ٥٩].
(٤) المائدة [٥/ ٧٥].
(٥) الزّخرف [٤٣/ ٥٩].
(٦) **صحيح البخاري**، كتاب أحاديث الأنبياء ٦٠، ص ٤٠١، الحديث رقم ٣٤٤٣.

للبخاري عن محمّد بن مقاتل: يقول أخبرنا عبد اللَّه: أخبرنا صالح بن حيّ: أنّ رجلا من أهل خراسان قال للشّعبي: أخبرني أبو بردة، عن أبي موسى الأشعري رضي اللَّه عنه قال: «قال رسول اللَّه صلّى اللَّه عليه وسلّم: "إذا أدّب الرّجل أمته فأحسن تأديبها، وعلّمها فأحسن تعليمها، ثمّ أعتقها فتزوّجها كان له أجران، **وإذا آمن بعيسى، ثمّ آمن بي فله أجران**، والعبد إذا اتّقى ربّه وأطاع مواليه فله أجران"»[1]. بدت مظاهر التّسوية بين عيسى والرّسول محمّد واضحة حيث أعتبر المسيح رسولاً من البشر اصطفاه اللَّه كما اصطفى غيره ،وعليه رفض الرّسول محمّد مظاهر الإجلال والإطراء التّي خصّ بها النّصارى نبيّهم كما في رواية البخاري قال: «حدّثنا الحميدي: حدّثنا سفيان قال: سمعت الزّهري يقول: أخبرني عبيد اللَّه بن عبد اللَّه عن ابن عبّاس سمع عمر رضي اللَّه عنه يقول على المنبر: سمعت النّبيّ صلّى اللَّه عليه وسلّم يقول: "لا تطروني كما أطرت النّصارى ابن مريم، فإنّما أنا عبده، فقولوا عبد اللَّه ورسوله"»[2].

وقد طرّز المسلمون أدلّتهم بما ورد في الأناجيل من شواهد على إنسانيّة المسيح منها ما جاء في إنجيل لوقا من قطع على وحدانيّة اللَّه على لسان المسيح نفسه «فأجاب يسوع: لماذا تدعوني صالحاً لا صالح إلاّ اللَّه وحده»[3]. كذلك ما ورد وبه تأكيد على إرساليّته على غرار ما جاء في إنجيل متّى: «من قبلكم قبلني ومن قبلني قبل الذي أرسلني. من قبل نبيّاً لأنّه نبيّ، فجزاء نبيّ ينال. ومن قبل رجلاً صالحاً لأنه رجل صالح، فجزاء رجل صالح ينال»[4].

٣ ـ خصوصيّات المسيح في القرآن :

أكّد القرآن الكريم على تميّز المسيح ببعض الخصوصيّات في بعثته أهمّها :

* حادثة ولادته من عذراء :

حيث يصوّر لنا القرآن مريم العذراء المعتكفة التّي داخلتها الرّهبة لمّا ظهر أمامها الملاك بشراً وأخبرها بهبة اللَّه لها بل وغشيتها سحابة من الحزن، وطافت بها موجة من الأسى وتخيّلت ما سيقوله النّاس وصيّرتها تلك الأخيلة قلقة مضطربة. مرّت الأشهر

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٠٢، الحديث رقم ٣٤٤٦.
(٢) المصدر نفسه، ص ٤٠١، الحديث رقم ٣٤٤٥.
(٣) لوقا [١٨/ ١٩].
(٤) متى [١٠/ ٤٠ ـ ٤١].

وهي شاردة الفكر موّزعة النّفس، ولمّا وضعت غلامها نظرت إليه في حسرة واكتئاب وتمّنت لو ضمّها القبر[١]. وقد خُصّت أمّ عيسى السيدة مريم باسم سورة من سور القرآن سردت بعض تفاصيل تلك الحادثة الإعجازيّة قال تعالى: «واذكر في الكتاب مريم إذ ٱنتبذت من أهلها مكاناً شرقيّاً. فاتخذت من دونهم حجاباً فأرسلنا إليها روحنا فتمثّل لها بشراً سويّاً. قالت إنّي أعوذ بالرّحمن منك إن كنت تقيّاً. قال إنّما أنا رسول ربّك لأهب لك غلاماً زكيّاً. قالت أنّى يكون لي غلام ولم يمسسني بشر ولم أك بغيّاً. قال كذلك قال ربّك هو عليّ هيّن ولنجعله آية للنّاس ورحمة منّا وكان أمراً مقضيّاً. فحملته فٱنتبذت به مكاناً قصيّاً. فأجاءها المخاض إلى جذع النّخلة قالت يا ليتني متّ قبل هذا وكنت نسيّاً منسيّاً»[٢]. ويلاحظ صاحب كتاب **عيسى المسلم**[٣] أنّ هذه الولادة الخالية من قانون السّببيّة استطاعت أن تقطع الحيرة من أعماق نفس مريم لمّا أخبر جبريل أنّ الحمل مشيئة إلهية وأنّ اللّه نفخ في عيسى وبثّ فيه الرّوح وأنّ ذلك ليس عزيزاً عليه وهو الذّي خلق آدم من تراب وخلق حوّاء منه. ويضيف الكاتب أنّ توالي الأفعال في النّص القرآني المقترنة بالفاء ما بين قرار الإرادة الإلهيّة وتجسيمها في الدّنيا يدلّ على أنّ المدّة وجيزة ولعلّها طرفة عين.

*** البداية المبكّرة لمعجزاته:**

أوّلها كلامه في المهد لمّا أنطق اللّه لسان ذلك الصّغير وأطلق الصّوت من تلك اللّهاة التّي لمّا يكتمل تكوينها بعد والتفت الغلام يوجّه الخطاب في وضوح وبيان قال تعالى: «قال إنّي عبد اللّه آتاني الكتاب وجعلني نبيّاً. وجعلني مباركاً أينما كنت وأوصاني بالصّلاة والزّكاة ما دمت حيّاً. وبرّاً بوالدتي ولم يجعلني جبّاراً شقيّاً. والسّلام عليّ يوم ولدت ويوم أموت ويوم أُبعث حيّاً»[٤]. فكانت تلك المعجزة الأولى دالّة على طهرها معتبرة عبوديّة عيسى لله شرفاً له، نافية ألوهيّة المسيح وأبوّة اللّه له.وتتالت المعجزات بعد ذلك كمعجزة المشي على الماء، ومعجزة المائدة المنزّلة من السّماء لمّا سأل أتباع عيسى نبيّهم أن يطلب من ربّه أن ينزل عليهم مائدة فضلا منه فاستجاب

(١) محمّد أحمد جاد المولي، محمّد أبو الفضل إبراهيم، علي محمّد البجاوي، السيّد شحاتة، **قصص القرآن**، ص ٢١٢ ـ ٢١٣.

(٢) مريم [١٩/١٦ ـ ٢٣].

(٣) د. جمعة شيحة، **عيسى المسلم**، المطبعة المغاربيّة للطّباعة والنّشر، تونس، الطّبعة الأولى ٢٠٠٠، ص ١٩ و٢٢.

(٤) مريم [١٩/٣٠ ـ ٣٣].

وفاضت المائدة بالرزق السابغ والخير الوافر إنجازاً لوعد اللّه وتأييداً لنبيّه، قال تعالى: «قال عيسى أبن مريم اللّهمّ ربّنا أنزل علينا مائدة من السّماء تكون لنا عيداً لأوّلنا وآخرنا وآية منك وٱرزقنا وأنت خير الرّازقين»[1]. هذا وفي أحيان كثيرة تتّفق معجزات عيسى القرآنيّة ومعجزاته الإنجيليّة من مثل قدرته على إبراء العاهات الظاهرة والباطنة وإحياء الموتى، ولو أنّها جاءت مقرونة بالتّصحيح في كون المسيح لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضرّاً وأنّ ما ينجزه مشروط بإذن اللّه قال تعالى: «ورسولاً إلى بنى إسرائيل أنّي قد جئتكم بآية من ربّكم أنّي أخلق لكم من الطّين كهيئة الطّير فأنفخ فيه فيكون طيراً بإذن اللّه وأبرئ الأكمه والأبرص وأحي الموتى بإذن اللّه وأنبئكم بما تأكلون وما تدّخرون في بيوتكم إنّ في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين»[2]. وقد أيّد القرآن الصّفة الروحية للمسيح الغالبة على الجسد المادّي وثبّت دعوته ونصر معجزاته، ولعلّ أضخم تلك المعجزات هي المدّة الوجيزة لرسالة خالدة لنبيّ أعزل بُعث على رأس الثّلاثين ومات في نحو الثلاث والثّلاثين.

*** نهاية المسيح في القرآن:**

يصوّر لنا القرآن حادثة نهاية المسيح ويربطها بجملة من الأحداث التّاريخيّة لقد كان المسيح يجهّل أحلام اليهود ويفنّد مذاهبهم حتّى ضاقوا به ذرعاً فصيّروه لرجال السّياسة مؤلّباً للجموع، مثيراً للفتن متطلّعاً للملك لينظمّ هؤلاء تحت لوائهم في معاداته وفي ذلك شفاء نفوسهم وتحقيق آمالهم. ولمّا عجزوا عن مقاومته وصدّ تيّار دعوته، ثبّتوا العيون والأرصاد له في كلّ طريق ينفثون له سموم الدّسائس ويحيكون له خيوط العداء[3]. تفطّن عيسى إلى عيون الكهنة ترصّده وتمكّنوا من العثور عليه، إلاّ أنّه وفي ساعة رهيبة فاصلة تجلّت قدرة اللّه وٱمتدّت إليه يد العناية فأخفاه اللّه عن أعين النّاظرين ووقع تحت بصرهم رجل شديد الشّبه به فساقوه إلى ساحة صلب فيها بين الصّخب والضّجيج الفرح والتّهليل ولكنّه في رواية القرآن زعم تتفق فيه عناصر القصّة مع الإنجيل وتختلف الشّخصية. قال اللّه تعالى: «وقولهم إنّا قتلنا المسيح عيسى ٱبن مريم رسول اللّه وما قتلوه وما صلبوه ولكن شُبّه لهم وإنّ الذّين ٱختلفوا فيه لفي شكّ منه ما لهم به من علم إلاّ ٱتّباع الظنّ وما قتلوه يقيناً. بل رفعه اللّه إليه وكان اللّه عزيزاً حكيماً»[4].

---

(١) المائدة [٥/ ١١٤].

(٢) آل عمران [٣/ ٤٩].

(٣) محمّد أحمد جاد المولى، محمّد أبو الفضل إبراهيم، على محمّد البجاوي، السيّد شحاتة، **قصص القرآن**، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

(٤) النّساء [٤/ ١٥٧ ـ ١٥٨]. وعن معنى الشّبه قال ابن جرير: حدّثنا ابن حميد حدّثنا يعقوب=

لذلك يؤمن المسلمون أنّ عيسى عليه السّلام لم يُقتل ولم يُصلب وإنّما شُبّه للذين ظلّوا وأنّ اللّه خلّصه من أعدائه وتوفّاه كما في قوله تعالى : «فلمّا توفّيتني كنت أنت الرّقيب عليهم وأنت على كلّ شيء شهيد»[(١)] . واختلف في رفع جسد المسيح والأرجح أنّه لا يوجد نصّ صريح قاطع في القرآن يدلّ على رفع المسيح بجسده وروحه ممّا دفع إلى ترجيح رفع درجته عند اللّه. وفي معنى «إنّي متوفيك ورافعك إليّ» قال قتادة وغيره هذا من المقدّم والمؤخّر تقديره إنّي رافعك إليّ ومتوفّيك يعني بعد ذلك. وقال علي عن بن أبي طلحة عن ابن عبّاس: إنّي متوفّيك أي مميتك[(٢)] .

*** نزول المسيح من جديد :**

كان المسيح في القصص القرآني موعداً ومنتظراً، فقد كان اللّه يحمّله المشاق ليعوّده على الصّبر، ويقسو عليه بالحرمان ليغرس في نفسه العطف، ويرسله يضرب في الأرض ليزيد في كنوز قلبه وهو السّلام الذي لا يعرف القلق والخلاص الذي لا يعرف الهلاك[(٣)] . وجرى الإهتمام بذلك النّزول الثّاني من خلال ما فهم من نصوص القرآن وأحاديث النّبيّ محمد حيث يستدلّ على نزول عيسى آخر الزّمان بقوله تعالى : «إذ قالت الملائكة يا مريم إنّ اللّه يبشّرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم **وجيهاً في الدّنيا والآخرة من المقرّبين**»[(٤)] . كذلك بما ورد في سورة النّساء من قوله تعالى: «وإنّ من أهل الكتاب إلاّ ليؤمنّن به قبل موته ويوم القيامة يكون عليهم شهيداً»، حيث يردّ الضّمير في به وفي موته لعيسى، أي أنّه لا يبقى أحد من أهل الكتاب إلاّ آمن به، وأنّ اللّه رفع عيسى وهو باعثه قبل يوم القيامة مقاماً يؤمن به البرّ والفاجر كما ورد في تفسير ابن كثير[(٥)] . وفي الحديث من تخريج البخاري ومسلم ما يدعم ذلك كما في

= القمي عن هارون بن عنترة عن وهب بن منبّه قال: أتى عيسى ومعه سبعة عشر من الحواريين في بيت فأحاطوا بهم (أي الجنود) فلمّا دخلوا عليهم صوّرهم اللّه عزّ وجلّ كلّهم على صورة عيسى فقالوا سحرتمونا ليبرزنّ لنا عيسى أو لنقتلكم جميعاً، فقال عيسى لأصحابه من يشتري نفسه منكم اليوم بالجنّة فقال رجل منهم أنا فخرج إليهم وقال أنا عيسى وقد صوّره اللّه على صورة عيسى ورفع اللّه عيسى من يومه ذلك.انظر الإمام أبو الفداء إسماعيل بن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، دار الجيل، بيروت، الجزء الأوّل، ص ٥٤٤.

(١) المائدة [٥/ ١١٧].

(٢) أبو الفداء إسماعيل بن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، الجزء الأوّل، ص ٣٤٦.

(٣) محمود الشّرقاوي، **الأنبياء في القرآن**، دار الشّعب، القاهرة ١٩٧٠ م، ص ٢٦١.

(٤) آل عمران [٣/ ٤٥].

(٥) النّساء [٤/ ١٥٩]. انظر الإمام أبو الفداء إسماعيل بن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، الجزء الأوّل، ص ٥٤٦.

رواية إسحاق: «قال أخبرنا يعقوب بن إبراهيم: حدّثنا أُبي، عن ابن شهاب: أنّ سعيد بن المسيّب: سمع أبا هريرة رضي اللّه عنه قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم: "والذّي نفسي بيده، ليوشكنّ أن ينزل فيكم ابن مريم حكماً عدلاً، فيكسر الصّليب، ويقتل الخنزير، وتضع الجزية، ويفيض المال حتّى لا يقبله أحد، حتّى تكون السّجدة الواحدة خير من الدّنيا وما فيها"»[١].

٤ ـ اختلاف ملامح المسيح بين المسيحيّة والإسلام:

سجّل الإسلام مجموعة من الإختلافات حول طبيعة شخصيّة المسيح ورسم له ملامح تنافي تلك التي حفظتها له الدّيانة المسيحيّة حيناً وتتفق معها أحياناً، وكان الخلاف يتمحور حول الأحداث التّاريخيّة والقناعات العقائديّة دعّم أغلبه بحجج عقليّة ونقليّة ومن أهمّ تلك الخلافات:

*** الخلاف في مسألة ألوهيّة المسيح:**

يلاحظ صاحب كتاب **النّصرانيّة في الميزان**[٢] أنّ الأناجيل الأربعة تختلف في تصويرها للمسيح من هذه النّاحية حيث يبرز المسيح بسيرته الحقيقيّة في أناجيل متى ومرقس ولوقا سيّما في الطّبقات الأولى، وتتغيّر تلك الحقيقة في الطّبقات الثانية والثّالثة فيصبح المسيح ربّاً وإلهاً نازلاً من السّماء. وقد انتقدت الأناجيل الأربعة التّي ترجمت من اللّغة اليونانيّة ما عدا إنجيل متّى الذّي كُتب في بدايته بالعبرانيّة وثبّت أصحاب هذا الرأي أنّ الأناجيل الحاليّة تختلف عن النّسخ القديمة.ويرتكز النّقاش الإسلامي في مصدر الألوهيّة على التّاريخ المسيحي وبالتّحديد حول ما روّج من أفكار القديس بولس في فترة تأسيس المسيحيّة بحيث لم يفارق الحياة حسب الدّكتور عبد العظيم المطعني[٣] حتّى قام بعمليّات جراحيّة خطيرة في هيكل الرّسالة ورسولها سيّما وأنّه يهودي إسرائيلي نشأ بين الفريسيين المنشّقين الذين عارضوا المسيح، وقد عمل على وضع المسيحيّة على رأسه وفي المكان الذي أراده ليكون قطبها الوحيد بعد عيسى وتولّى رسم هيكل المسيحيّة المستحدثة والقائمة على الألوهيّة، والصّلب، والقيامة. وساعده على ذلك إعتقاد المسيحيين في أنّ روح المسيح حلّت في تلاميذه، كذلك

(١) **صحيح البخاري**، كتاب أحاديث الأنبياء ٦٠، ص ٤٠٢، الحديث رقم ٣٤٤٨.

(٢) محمّد عزّت الطّهطاوي، **النّصرانية في الميزان**، ص ٢١ ـ ٢٢.

(٣) د. عبد العظيم المطعني، **الإسلام في مواجهة الإستشراق العالمي**، دار الوفاء، المنصورة، الطّبعة الأولى ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، ص ٢٨٦، ٢٩٥، ٣٠٩.

بقاء الإنجيل تراثاً شفوياً تردّده الألسن قبل تدوينه. واستطاعت أفكاره أن تتخمّر خلال ذلك الوقت وبعد وفاته ارتسمت خطوط الألوهيّة مدعّمة بآراء الفلاسفة، والمجامع المتتالية على غرار مجمع نيقية (٣٢٥م)، والمجمع القسطنطيني الأوّل (٣٨١م)، ومجمع أفسس الأوّل (٤١٣م). ومثل ذلك لا يمنع المؤرّخين المسلمين من اعتبار عقيدة الألوهيّة دخيلة على المسيحيّة ويطمئنهم إلى أنّها كانت خلواً من تأكيد الألوهيّة إلى حدود القرن الرابع للميلاد.ويتدعّم الرأي الإسلامي في كون ما حدث صدر ممّن لا يملك إلى من لا يستحقّ من خلال تفحّص كلام السّيد المسيح نفسه الذي يصرّح فيه بوحدانيّة اللّه كما في قوله: «أنا لا أقدر أن أعمل شيئاً من عندي. فكما أسمع من الأب أحكم، وحكمي عادل لأنّي لا أطلب مشيئتي، بل مشيئة الذي أرسلني»[(١)]. واعتبروا أنّ لفظة "اللّه" أُطلقت على المسيح وغيره من الملوك والقضاة والشّرفاء، كذلك كلمة "الرب" تطلق ويراد بها الخالق والصّانع وتضاف إلى المالك والسيّد أمّا لفظة "الكلمة" التي التصقت بالمسيح فقد وردت في سيرة يحيى بن زكريّا، فلماذا يكون لها اعتبار مع عيسى ولا اعتبار لها مع يحيى؟[(٢)] واستمرّ الجدل الإسلامي المستنكر لألوهيّة المسيح يقارع بالحجّة سيّما وأنّ للمسلمين تقاليد استمدّوها من الجدل الكلامي الذي ازدهر بين الفرق وبرزت بعض آثاره في صياغة الأدلّة المفنّدة للألوهيّة على اعتبار أنّ المسيح لو كان إلهاً لما كان رسولاً ولا نبيّاً وكيف يكون عيسى الأقنوم الثّاني مساوياً في السّلطان بمن أرسله ؟ وكيف تلحق به صفة الألوهيّة بعد رحيله ؟ ولما يكون المسيح المخلوق من غير أب إله ولا تكون حوّاء المخلوقة من ذكر دون أنثى إلهة ؟ وكيف كان حال الوجود والإله المصلوب في اللّحود على حدّ تعبير صاحب كتاب **الفارق بين المخلوق والخالق**؟[(٣)].

*** الخلاف في الأبوّة والبنوّة:**

وقع الإختلاف مع المسيحيين في مسألة الأبوّة والبنوّة ذلك أنّ لفظ "الأب" يعني "اللّه" باللّغة السّريانيّة وهي الآرامية التّي كان يتكلّم بها عيسى المسيح. ويذهب محمّد

---

(١) يوحنا [٥/ ٣٠].

(٢) القصد ما ورد في سورة آل عمران [٣/ ٣٩]. انظر د. عبد العظيم المطعني، **الإسلام في مواجهة الإستشراق العالمي**، ص ٣٧٨.

(٣) عبد الرّحمن بك باجة زاده، **الفارق بين المخلوق والخالق، وبهامشه كتاب الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة، لشهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي المعروف بالقرافي**، مطبعة التّقدّم بمصر، الطّبعة الأولى ١٤٢٢هـ، ص ١٥.

عزّت الطّهطاوي[1] إلى كون الفكرة مدسوسة من قبل الرّاهب المصري أوريغنوس المتأثّر بالفلسفة اليونانيّة، وأنّ اعتبار الأبوّة يعني أنّ المسيح من عين جنس اللّه. كذلك يستدلّ البعض بأنّ لفظة "ابن اللّه" أُطلقت على كلّ من له صلة باللّه كالأنبياء والأتقياء وتابعي المسيح وعلّة ذلك صلاح هؤلاء وبرّهم وتقاهم، هذا إلى جانب كون المسيح يسوّي بينه وبين أتباعه النّصارى في أبوّة اللّه له ولهم وأطلق على اللّه بأنّه أبوهم الذي في السّماء باعتبار أنّ اللفظ لا يحمل المعنى البيولوجي الحقيقي وإنّما هي بنوّة مجازيّة كما يفهم من كلام المسيح: «فقال لها يسوع: "لا تمسكيني، لأنّي ما صعدت بعد إلى الأب، بل اذهبي إلى إخوتي وقولي لهم أنا صاعد إلى أبي وأبيكم إلهي وإلهكم"»[2].

*** الخلاف في مسألة التّثليث :**

كان موقف الإسلام صريحاً من عقيدة التّثليث التّي رفضها جملة وتفصيلاً معزّزاً موقفه هذا بما ورد في آيات القرآن الكريم من دفع لذلك المذهب واستنكار لتلك الشّراكة قال تعالى: «يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على اللّه إلاّ الحقّ إنّما المسيح عيسى ابن مريم رسول اللّه وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه فآمنوا باللّه ورسوله **ولا تقولوا ثلاثة** انتهوا خيراً لكم إنّما اللّه إله واحد سبحانه أن يكون له ولد له ما في السّماوات وما في الأرض وكفى باللّه وكيلاً»[3]. ولا يستسيغ الإسلام إمكانيّة وجود إله في ثلاثة، وثلاثة في واحد باعتبار تميّز الأقانيم عن بعضها في الجوهر، قال تعالى: «وإذ قال اللّه يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للنّاس اتّخذوني وأمّي إلهين من دون اللّه قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحقّ إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنّك أنت علاّم الغيوب»[4]. هذا ويُرجع الفكر الإسلامي مصدر عقيدة التّثليث إلى دخول الوثنيين من الرومان واليونان والمصريين في النّصرانيّة بعقائدهم المتأصّلة في نفوسهم، وقد صادف أن تبطّنت آراء إمبراطور القسطنطينية آراء صديقه وابن وطنه بابا روما وتوافقت ميوله مع ميوله في تقرير عقيدة التّثليث على ما ذهب إليه محمد الطّهطاوي[5].

---

(١) محمّد عزّت الطّهطاوي، **النصرانية في الميزان**، ص ١٦ ـ ١٧.

(٢) يوحنا [١٧/٢٠].

(٣) النساء [١٧١/٤].

(٤) المائدة [١١٦/٥].

(٥) محمّد عزّت الطّهطاوي، **النصرانية في الميزان**، ص ٢٣ ـ ٢٤.

* رفض الإسلام لاتّحاد المسيح باللّه:

إنّ إطلاق لفظ "اللّه " على "الكلمة" لا يعني كون المسيح متّحداً مع اللّه مساوياً له وقول المسيح «أنا والأب واحد» يجب أن تنزّل في سياقها وهو إرادة الخير والهداية والثّبات على محبّة اللّه وتقديسه وطاعته كما في قول المسيح: «خرافي تسمع صوتي، وأنا أعرفها، وهي تتبعني أعطيتها الحياة الأبديّة، فلا تهلك أبداً ولا يخطفها أحد منّي. الآب الذي وهبها لي هو أعظم من كلّ موجود، وما من أحد يقدر أن يخطف من يد الآب شيئاً أنا والآب واحد»(١).

* ردّ الإسلام على إطلاق لفظ "الكلمة" على المسيح:

يتساءل الفكر الإسلامي عن بدء الكلمة وعن أيّ بدء يتحدّث النّصارى ؟ وما هو حدّه الزّمني ؟ وكيف يتّفق أن تكون "الكلمة" بدءاً ثمّ توصف بأنّها عند اللّه ؟ ويعلّل المسلمون مفهوم الكلمة التّي تجسّدت أو تأنّست بكونها إعلاناً عن ذات اللّه عن قرب بعد أن ظلّ النّاس دهوراً يبحثون عن اللامحدود بإمكاناتهم المحدودة. فالمسيح الكلمة هو شارح كلام اللّه موضّحاً له، فالكلمة تحمل دلالة قوّة المتكلّم وتترجم أفكاره بل وتعبّر عن مقاصده، وهي ذات وجود دائم ملازم للعاقل النّاطق وقد حمل المسيح الأمل والرّجاء إلى اليهود، فلمّا أعلن اللّه عن نفسه ذلك الإعلان دناه النّاس واستبشروا به(٢).

* الإختلاف في معنى الروح:

وقع الإختلاف بين المسلمين والمسيحيين في معنى الروح التي أطلقت على المسيح في القرآن وتأكّدت في الحديث النّبوي الشّريف(٣) حيث يفسّر العلماء الروح

---

(١) يوحنا [١٠/٢٧ ـ ٣٠].

(٢) عبد الكريم الخطيب، **المسيح في القرآن والتوراة والإنجيل**، ص ١٢٨، ١٢٩، ١٣١.

(٣) القصد ما ورد في سورة النّساء من قوله تعالى: «يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على اللّه إلاّ الحقّ إنّما المسيح عيسى ابن مريم رسول اللّه وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه فآمنوا باللّه ورسوله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيراً لكم إنّما اللّه إله واحد سبحانه أن يكون له ولد له ما في السّماوات وما في الأرض وكفى باللّه وكيلاً» [النّساء ٤/ ١٧١]. وما ورد في الحديث: «حدّثنا صدقة بن الفضل: حدّثنا الوليد عن الأوزاعي قال: حدّثني عمير بن هانئ قال: حدّثني جنادة بن أبي أميّة عن عبادة رضي اللّه عنه عن النّبي صلّى اللّه عليه وسلّم قال: "من شهد أن لا إله إلاّ اللّه وحده لا شريك له وأنّ محمّداً عبده ورسوله وأنّ عيسى عبد اللّه ورسوله وكلمته =

بالنّفخة التي نفخها جبريل في جيب مريم رضي اللّه عنها، ومنها إضافتها لله تعالى وليس يعني ذلك أنّها جزء منه حيث جرت هذه الإضافة مع غير "الروح" الموصوف بها عيسى ،كما أنّ الروح نفسها جرى الحديث بها على غير عيسى[1]. إضافة إلى أنّ لفظ الروح كان دائراً على الألسنة قبيل عصر المسيح وأكثر منه في عصره، وكان يروق لذوق اليهود التّعبير بهذا اللّفظ عن جملة من الأشياء منها ما ورد في حزقيال: «ولمّا كلّمني دخل في الروح، وأقامني على قدمي وسمعت صوته»[2]. ويفسّر البعض المراد بإطلاق اللفظ (الروح) على المسيح بكون روحها قدسيّة، خيّرة، علويّة وليس هو من الأرواح الأرضيّة الشّيطانيّة النّجسة. ويعقّب صاحب كتاب **الفارق بين المخلوق والخالق**[3] بأنّ الروح المذكورة في حقّ عيسى هي بمعنى النّفس المقوّم لبدن الإنسان، ومعنى "نفخ اللّه في روحه" أنّه خلق روحاً نفخها فيه وأنّ جميع أرواح النّاس يصدق أنّها روح اللّه إلاّ أنّ النّسبة الروحيّة في المسيح أضخم من النّسب الروحيّة المعتادة لذلك غلبت عليه صفات الأرواح وجاء جسده مجرّد غلاف لطيف يستر به روحه العلويّة، وجاءت تعاليمه روحيّة لا تلتفت إلى الجسد إلاّ بنسبة جسده إلى روحه على حدّ تعبير محمّد شلبي[4]. هذا وانتهى الفكر الإسلامي إلى أنّ اللّه من شأنه أن يوجد المعدوم بأمره فيكون قال تعالى: «إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون»[5]، وقوله تعالى : «ذلك عيسى ابن مريم قول الحقّ الذي فيه يمترون. ما كان اللّه أن يتّخذ من ولد سبحانه إذا قضى أمراً فإنّما يقول له كن فيكون»[6].

*** الإختلاف في القتل والصّلب:**

يعتبر النّصّ القرآني أنّ موت المسيح كان طبيعيّاً وأنّ اللّه أعلى من شأنه ومكانته

= ألقاها إلى مريم وروح منه والجنّة حقّ والنّار حقّ، أدخله اللّه الجنّة على ما كان من العمل"» **صحيح البخاري**، كتاب أحاديث الأنبياء ٦٠، الحديث ٣٤٣٥.

(١) منها ما كان الحديث فيها عن جبريل عليه السّلام: كما في قوله تعالى : «وإنّه لتنزيل ربّ العالمين نزل به الروح الأمين» [الشعراء ٢٦/ ١٩٢، ١٩٣] ومنها ما جاء في شأن آدم عليه السّلام، قال تعالى: «فإذا سوّيته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين» [ص ٣٨/ ٧٢].

(٢) حزقيال [٢/٢]. لمزيد من التّوسّع انظر: محمّد عزّت الطّهطاوي، **النّصرانية في الميزان**، ص ١٢٣.

(٣) عبد الرحمن بك باجة زاده، **الفارق بين المخلوق والخالق، وبهامشه الأجوبة الفاخرة...**، ص ١٥.

(٤) محمّد شلبي، **حياة المسيح**، دار الجيل، بيروت، الطّبعة الأولى ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م. ص ٦٨، ٧٠.

(٥) يس [٣٦/ ٨٢].

(٦) مريم [١٩/ ٣٤ ـ ٣٥].

كما في قوله تعالى : «وقولهم إنّا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول اللّه **وما قتلوه وما صلبوه ولكن شُبّه لهم** وإنّ الذين اختلفوا فيه لفي شكّ منه ما لهم به من علم إلاّ اتباع الظنّ وما قتلوه يقيناً. بل رفعه اللّه إليه وكان اللّه عزيزاً حكيماً»[1]. ولعلّ الخلاف يكمن في الفرق بين الرّفع الإسلامي والصّعود المسيحي إذ الرّفع يحتاج إلى الفاعل فيما لا يحتاج الصّعود إلى ذلك، فكأنّ عيسى بهذا الاعتبار صعد بنفسه، وكأنّ ذلك الصعود يوغل فيه صفة الألوهيّة التي رفضها الإسلام ويزكّي له مزيّة على إخوانه الأنبياء والمرسلين هذا إلى جانب رفض الإسلام من حيث المنطلق أن يعتبر المسيح مطهّراً لوزر البشريّة، مكفّراً لخطاياها وهو الذي أقرّ بمغفرة اللّه لهذه الخطيئة من أيام آدم قال تعالى: «وقلنا يا آدم آسكن أنت وزوجك الجنّة وكلا منها رغداً حيث شئتما ولا تقربا هذه الشّجرة فتكونا من الظّالمين. فأزلّهما الشّيطان عنها فأخرجهما ممّا كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدوّ ولكم في الأرض مستقرّ ومتاع إلى حين. فتلقّى آدم من ربّه كلمات فتاب عليه إنّه هو التوّاب الرّحيم. قُلنا اهبطوا منها جميعاً فإمّا يأتينّكم منّي هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون». وقد عقّب ابن كثير في **تفسيره** لهذه قال: «قال السدّي عمن حدثه ابن عباس :فتلقّى آدم كلمات قال قال آدم عليه السّلام يا ربّ ألم تخلقني بيدك ؟ قال له بلى، قال ونفخت فيّ من روحك ؟ قيل له بلى، قال أرأيت إن تبت هل أنت راجعي إلى الجنّة ؟ قال نعم»[2]. ويتساءل صاحب كتاب **الفرق بين المخلوق والخالق** في الصدد ذاته فيقول: «كيف يصلب الربّ لمحو خطيئة العبد آدم وكان يكفيه أن يمحو ذنب عبده؟»[3]. مع ذلك يذهب البعض إلى أنّ القرآن دلّل على انتفاء حدوث الموت نتيجة الصلب ولكنّه لم يدلّل على انتفاء حادثة الصّلب نفسها ولو أنّ عقدة الخلاف لا تكمن في الصّلب وإنّما في عقيدة الخلاص التي تجعل التّقريب المنطقي بين العقيدتين غير ممكن خاصّةً وأن الإسلام نفي أن تزر وازرة وزر أخرى قال تعالى : «ألاّ تزر وازرة وزر أخرى. وأن ليس للإنسان إلاّ ما سعى»[4]، وأوكل مهمّة الشّفاعة إلى الرّسول محمّد.

هذا وإذا أردنا اختزال المقاربة المبدئيّة بين المسيح القرآني والمسيح الإنجيلي فإنّه يمكن ردّ الإختلاف والإتفاق إلى نقاط أساسيّة منها أنّ موقف القرآن من رواية الأناجيل تتراوح بين النّفي والإثبات والسكوت سيّما وأنّ الوحي في الكتاب المقدّس بعهديه

---

(١) النّساء [٤/ ١٥٧ ـ ١٥٨] ومعنى الرفع ذاته ورد في آل عمران [٣/ ٥٥].
(٢) البقرة [٢/ ٣٥ ـ ٣٨] والشرح ورد في **تفسير القرآن الكريم** لابن كثير، ج١، ص ٧٨.
(٣) عبد الرحمن بك باجة زاده، **الفارق بين المخلوق والخالق**. . .، ص ١٩٩.
(٤) النجم [٥٣/ ٣٨ ـ ٣٩].

القديم والجديد يتنافى مع المعاني القرآنيّة للتنزيل والتّبليغ ليكون أكثر قرباً من معاني الكشف والتّجلّي. فهو ليس تبليغاً لمجموعة الحقائق المنزّلة المنظّمة بقدر ما كان تجلّياً مباشراً وانكشافاً عمليّاً لإله مجسّد وحيث تفقد الكلمة سيادتها لتفسح المجال للفعل والحدث والتاريخ بوسائط كالمكاشفة والإلهام والحدس وكلّها معانٍ تحوم حول «ضرب من المعرفة المباشرة لموضوع قابل للتفكر»[١]، في حين تشترط ظاهرة الوحي القرآني وعي المتقبّل وتستدعي عقله لتحريك التاريخ وتخصيب الواقع[٢].

ومن بين اعتبارات الخلاف أنّ النظرة الإسلاميّة للمسيح درجت على التصحيح والمقارعة بالحجّة لدين سابق بالغ بعض المفكرين في انتقاده بوصفه يعلن عن عقيدة الخطيئة الأصليّة وينسب إلى اللّه العجز عن خلق مخلوق قادر على إنجاز إرادته فيفتّش عنه ويعثر عليه للقيام بعمل التّضحية النّيابي[٣]. ويرجع البعض الآخر الخلاف إلى التصوّر المتباين للّه حيث يقول ميشال حايك: «يبدو الإله في التصوّر الإسلامي بعيداً منعزلاً عن النّاس تقوم بينهم وبينه هوّة سحيقة لا يملؤها فكر أو خيال، على حين لا توجد بين اللّه والنّاس قيد شعرة في التصوّر المسيحي، فهو إله متواضع يلبس جسد الإنسان ويلتقي به من أوّل الطريق، أمّا الإسلام فيقوم تصوّره على إله لم يعلن سرّ ذاته لأحد»[٤].

(١) الشريف علي بن محمد الجرجاني، **التعريفات**، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٨م، ص ٣٤.

(٢) لمزيد من التوسع انظر: أطروحة دكتوراه أحمد المشرقي، **الوحي والنبوّة في الأديان السّماويّة**، إشراف الدكتور محسن العابد، ١٩٩٣م، ص ١١٠، ١٣٢.

(٣) وليم الشريف، **المسيحية الإسلام والنقد العلماني**، دار الطليعة، بيروت/ لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٠م، ص ١٥٣. وليم الشريف نقل في كتابه آراء المفكّر إسماعيل الفاروقي الذي انتقد بعنف تصوّر المسيحيين للمسيح.

(٤) قولة ميشال حايك هذه وردت في كتاب عبد الكريم الخطيب، **المسيح في القرآن والتوراة والإنجيل**، ص ١١٤.

الباب الثّاني

صورة المسيح في الفكر الصّوفي الإسلامي

الفصل الأول

المسيح والألوهية

حظّ الصورة من الألوهيّة

شغل ذكر المسيح فضاءً مهمّاً في مؤلّفات متصوّفة الإسلام. وإذا ما تأمّلنا جنبات ذلك الذّكر وحيثيّاته وأبوابه وجدناها لصيقة بمهجة المتصوّف قريبة من قلبه، ضمّنها شيئاً من وجدانه الرّحب والتمس من خلالها طريقاً للتّحلل فصار المسيح يشغل خياله الأدبي ويلهم صوره الشّعريّة، ويحفّ جنبات نفسه الشّفافة التّواقة إلى السّفر نحو المطلق. فمن خلال نظرة إستكشافيّة لآثار المتصوّفة تستوقفنا محطّات ذكر المسيح وأوصافه وتدعونا إلى فكّ أسرارها.

١ ـ مظاهر اهتمام المتصوّفة المسلمين بالمسيح :

(أ) من حيث تناوله وذكره :

خصّ ابن عربي[1] المسيح بمكانة رفيعة في خياله الأدبي حيث نجده حاضراً في

(١) ابن عربي، هو أبو عبد اللّه محمّد بن عليّ بن محمّد بن عبد اللّه العربي الحاتمي الطائي سمّاه أكثر أهل العلم: ابن عربي ليميّزوا بينه وبين القاضي أبي بكر بن العربي، الفقيه المالكي المتوفّى عام ٥٤٣هـ. ولد سنة ٥٦٠هـ / ١١٦٥م وتـوفي سنة ٦٣٨هـ / ١٢٤٠م. نظر إليه الفلاسفة من أهل الشرق والغرب على أنّه فيلسوف من فلاسفة الإسلام والدّيانات، وذلك لما رأوا في مؤلفاته من العمق ودقيق الفكر والعبارة والحكمة. وانقسم فيه المسلمون إلى فريقين: فريق يعتبره رأس الضلالة والإلحاد، قائلاً بوحدة الوجود بما تتضمّنه من حلول واتحاد، وفريق يعتبره شيخ المحقّقين ومربّي العارفين، إمام أهل الكشف والوجود من المتأخرين، خاتم الولاية المحمّديّة الخاصّة، وذلك لما أتى به من علوم العرفان والإلهيّات التي لم يسبق إليها أحد من المتصوّفة والعارفين، والتي لم يأت أحد من بعده بمثلها. انظر مقدّمة ابن عربي، **رسائل ابن عربي**، تقديم =

حوار مع سالك يبحث عن طريق العبور إلى الضفّة الإلهيّة والتي أسماها سماء الكتابة الثانية وخصّ بها عيسى وجاءت بعد آدم مباشرة في رحلة له من العالم الكوني إلى الموقف الأزلي بغاية التحقّق والتّذوّق، حيث أورد ابن عربي في **رسائله** يقول: «قال السالك: فاستفتح الرسول الوضّاح سماء الأرواح، فنفخ في الصّور الروح بمشاهدة المسيح، وقال فلمّا اتّصلت حياتي بوجوده وتنعّمت ذاتي بشهوده وعمّ النّور جهاته وزواياه، وغمر به هيئته وسجاياه، قال: مرحبا أيّها السّالك... حقّق ذاتي وانظر في صفاتي، أنا الصّادر من خزائن الجود والمفيض على أوّل موجود لولاي ما علّم الأسماء ولا سما قدراً، من سما بي نطق، ومن أجلي خلق، بي فتق أرضه وسماؤه، وعليّ قام عماده وبناؤه... وتلقّى من كاتب الإلهام ما سأل عنه ووصف المكتوب بالموجز الموافق المطلب ـ فيما مفاده بسم اللّه الرحمن الرّحيم، هذا ظهير ولاية وأمان، أمر به روح سيّد الأرواح خليفة الرّحمن لما تحقّق لديه، وثبت له عندما أوحي إليه، أنّه إليه انتهت الدّورة الآدميّة، وضرب له بسهم في الدّورة المحمّديّة... وأنّه بلساننا يكلّم وعن ضمائرنا يترجم، ووادعناه على أن يحيى موتاكم ويؤلّف شتاتكم، ويؤمّن بناتكم، وينمي نباتكم، ويعلّمكم ما لم تكونوا تعلمون، ويعرّفكم أنّكم إلينا ترجعون»[١].

لقد شفّ نصّ ابن عربي عن جوانب ولعه بشخص المسيح في تصوّر ذلك السّالك الذي أراد اختراق الحجب واستكشاف بعض خفاياه، بل ووضع مفردات معرّفة شارحة لمكان المسيح الملهمة في نفسه لمّا أراد مناجاة ربّه وهمّ بقرع أبواب السّماء، وجثي على الرّكب، وسمع كلاماً منه لا داخلاً ولا خارجاً عنه فعبّر يقول:

قرعوا سماء الروح لمّا آنسوا ... جسماً ترابيّاً بلا أركان

فبدا لهم لاهوت عيسى المجتبى ... روحاً بلا نفس ولا جثمان[٢]

وفي باب الإشارات العيسويّة من **الرّسائل** محاورة حول طبيعة المسيح وما خصّ به من العناية الإلهية لم تخرج عمّا أخبر به القرآن في شأن عيسى إلاّ أنّ البحث في قلب ألفاظها يكشف عن المعجم اللّغوي للمتصوّف العارف، ويشي بما تختزله نفسه، فانظر إلى وصفه لعيسى في **الإشارات**: «قال السالك: ثمّ خاطبني بلغة روحه، وأمدّني

= محمود محمود الغراب، ضبط محمد شهاب الدين الغربي، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧م، ص ٥.

(١) المصدر نفسه، ص ١٨١ ـ ١٨٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

بفيضان نوحه، وقال لي لِمَ كان عيسى كمثل آدم عليهما السّلام، قلت: إنّ الآخر نظير الأوّل في أكثر الأقسام. قال لِمَ لم يكن له والد، قلت: لأنّه من أركان الدّليل على المفترى الجاحد... قال لم أيّد عيسى بالروح، قلت قذف في الرّحم من غير شهوة فلم يكن له عن طرح الأكوان سلوة. قال فمن أين صدر هذا الروح قلت من حضرة قدّوس سبّوح»[1]. وفي نسبة تلك الروح للّه يعقّب ابن عربي مفسّراً للفظة الواردة في سورة مريم يقول: «إنّ الروح المتمثّل لها هو روح عيسى عليه السّلام عند نزوله واتّصاله بها، والحقّ أنّه روح القدس لأنّه كان السّبب الفاعل لوجوده...». ويضيف أنّ الوحي الذي خصّت به مريم قريب من المنامات الصادقة للقوى البدنيّة والاتّصالات التي لها بالأرواح القدسيّة يسري في النّفس الحيوانيّة[2].

هذا وقد انطوى تراث ابن عربي على أوصاف كثيرة للمسيح جاءت في كتاباته على سبيل التّلميح والإشارة حيناً وعلى سبيل التّصريح أحياناً، وهي في كلّ الحالات تعبّر عن اعتناء ابن عربي بالمعارف الرّبانيّة والأنوار الإلهيّة، والتّنبيهات الشّرعيّة، وتصرّح بأنّ نموذج المسيح وشرعه لصيق بذهن العارف من المتصوّفة كما جاء في **الفتوحات المكية**[3]: «ولا يخلو العالِم من هذه الأمّة أن يصادف في عمله فيما يفتح له منه في قلبه وطريقه من طرق نبيّ من الأنبياء المتقدّمين ممّا تتضمّنه هذه الشّريعة... فإذا فتح له في ذلك فهو ينسب إلى صاحب تلك الشّريعة فيقال فيه عيسوي أو موسوي وذلك لتحقّق ما تميّز له من المعارف وظهر له من المقامات». ويضيف في الباب السّادس والثّلاثين في معرفة العيسويين وأقطابهم وأصولهم: «إنّ الإسلام حوى على حقيقة عيسى وانطوى شرعه في شرعه، وإن كان تمثّل روح المسيح يصوّر في الكنائس ويتعبّد بالتّوجه إليه لأنّ أصوله كان عن تمثّل فسرت تلك الحقيقة في أمّته، فقد شرّع لنا الرّسول محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم أن نعبد اللّه كأنّنا نراه فأدخله لنا في الخيال وهذا معنى التّصوير، وإن كان قد نهى عنه في الحسّ».

وأنشد ابن عربي يصف المسيح بقوله :

كلّ من أحيا حقيقته وشفي من علّة الحجب

فهو عيسى لا يناط به عندنا شيء من الرّيب

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

(٢) تفسير ابن عربي لسورة مريم في قوله تعالى «واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكاناً شرقيّاً فاتّخذت من دونهم حجاباً فأرسلنا إليها روحنا فتمثّل لها بشراً سويّاً» [مريم: ١٩: ١٦ ـ ١٧]. انظر **تفسير ابن عربي**، دار صادر، بيروت، المجلّد الثاني، ص ٥ ـ ٦.

(٣) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، دار صادر، بيروت، المجلّد الأوّل، ص ٢٢٢.

فـلـقـد أعـطـت سـجـيّـتـه رتـبـة تـسـمـو عـلـى الـرّتـب
بـنـعـوت الـقـدس تـعـرفـه في صـريـح الـوحـي والـكـتـب
لـم يـنـلـهـا غـيـر وارثـه صـفـة في سـالـف الـحـقـب
فـسـرت فـي الـكـون هـمّـتـه فـي أعـاجـم وفـي عـرب
فـيـهـا تـحـيـا نـفـوسـهـم وبـهـا إزالـة الـذّنـوب[1]

وفي **تحفة الأدوار** يصف ابن عربي المسيح بالمهتدى المسترشد لطريق الحقّ والخير كما ورد في الدّور السّابع والأربعين بعد المائة:

لما ورثت في حالة موسى
وجاء بعده المهتدى عيسى
فقال هل عليل هنا يوسى[2]

وفي قصيدة له بعنوان «تحيّة مشتاق متيّم» يناجي ابن عربي ربّه ويصف عيسى بالعلم المتّسع المشهد وينعت مقامه بالبياض منزّهاً إيّاه عن الشّهوة لأنّه كان من غير نكاح بشري:

فيا حادي الأجمال إن جئت حاجزاً فقف بالمطايا ساعة ثمّ سلّم
وناد القباب الحمر من جانب الحمى تحيّة مشتاق إليكم متيّم
فإن سلّموا فاهد السّلام مع الصّبا وإن سكتوا فارجل بها وتقدّم
إلى نهر عيسى حيث حلّت ركابهم وحيث الخيام البيض من جانب الفم[3]

وقد نال ذكر المسيح في مؤلّفات المتصوّفة المسلمين جوانب محاورة لديانته حيث ينقل محمود شلبي في كتابه **حياة المسيح**[4] ومن خلال قراءة له لمؤلّفات ابن عربي أنّ ديانة عيسى شرّعت لمعتنقيها أنّ أحدهم إذا لطم في خدّه وضع الخدّ الآخر لمن يلطمه ولا يرتفع عليه ولا يطلب القصاص منه، ويقول أنّ هذا التّشريع للمسيح من جهة أمّه إذ إنّ المرأة لها السّفل فلها التّواضع لأنّها تحت الرّجل حكماً وحسّاً.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

(٢) ابن عربي، **تحفة الأدوار**، دمشق، الطبعة الأولى ١٩٩٦، ص ١٥٧.

(٣) الرّكاب في الأبيات هي ركاب الحجيج، وقوله من جانب الفم: بمعنى يكون مجيئك لهذا العلم العيسوي من جانب الفهوانيّة واللّسن. ابن عربي، **ترجمان الأشواق**، دار بيروت للطّباعة والنّشر ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ص ٢٢، ٢٣.

(٤) محمود شلبي، **حياة المسيح**، دار الجيل، بيروت، الطّبعة الأولى ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤ م، ص ٤٨١.

هذا وما اختصّ به عيسى في الإنجيل والقرآن مكّنه من التّمثّل في أدب متصوّفة الإسلام وأشعارهم ودلّ على بعض خلجات أرواحهم كما في قول ابن عربي :

تحيي إذا قتلت باللّحظ منطقها   كأنّها عندما تحيي به عيسى

والقصد هو التّنبيه على مقام الفناء في المشاهدة الذّي كنّى بالإحياء عند النّطق لتمام التّسوية لنفخ الرّوح. وقد وقع التّشبيه بعيسى المسيح دون الحضرة الإلهيّة لوجهين: الوجه الأوّل الأدب فإنّه لا يرتفع إلى التّشبه باللّه إلاّ بعد أن لا نجد في الكون ما يقع التّشبه به، والثّاني أنّ عيسى لمّا وُجد من غير شهوة طبيعيّة فإنّه كان من باب التّمثّل في صورة البشر فكان غالباً على الطّبيعة بخلاف من نزل على هذه المرتبة، ولمّا كان الممثّل به روحاً في الأصل كانت قوّة عيسى إحياء الموتى[١].

إنّ اهتمام ابن عربي بالمسيح لا ينبع من عدم وإنّما هو ناتج عن أوصاف النّبوّة الظّاهرة فيه، فابن عربي يتّخذ من قضايا النّبوّة ولا سيّما نبوّة عيسى مسرحاً ليتمثّل فيه الدّور الخاصّ الذّي يعهد إليه القيام به على حدّ تعبير أبو العلا عفيفي[٢]، وإنّ الأنبياء على نحو ما صوّرهم ابن عربي نماذج وصور للإنسان الكامل الذّي يعرف اللّه حقّ المعرفة فكلّ منهم ينطقه ابن عربي بالمعرفة التّي اختصّ بها على نحو قوله في **الفتوحات المكيّة**[٣]: «ثمّ لتعلم أنّ الذي لنا من شرع عيسى عليه السّلام قوله "فإن لم تكن تراه فإنّه يراك". فهذا من أصولهم وكان شيخنا أبو العبّاس العربي رحمه اللّه عيسوياً في نهايته التي كانت بدايتنا». هذا ويعمد ابن عربي إلى تخريج المعاني التي يريدها من الآيات والأحاديث ويقلّبها على معانيها الظّاهرة والمؤولة والتي يرى الكاتب أبو العلا عفيفي فيها بعض التّعسّف والشّطط واعتماد الحيل اللّفظيّة. والحقيقة أنّ ابن عربي عملاق المعرفة لا يمكنه أن يغفل عن فكّ طلسم المسيح بالحديث عنه حديث الذّوق والكشف، ففي شرح الإمام القاشاني لكتاب **فصوص الحكم** يقول: «إنّما اختصت الكلمة العيسويّة بالحكمة النّبويّة لأنّ نبوّته فطريّة غالبة على حاله، فقد أنبأ عن اللّه في بطن أمّه، وأتاه الكتاب في المهد وختم عليه الولاية»[٤]. وقد تأكّد ذلك التّمثّل لأوصاف المسيح والاستحضار الشّديد لها لدى عبد القادر الجيلاني لمّا أنشد يقول بأنّه

---

(١) ابن عربي، **ترجمان الأشواق**، ص ١٥.

(٢) ابن عربي، **فصوص الحكم**، والتعليقات عليه بقلم أبو العلا عفيفي، دار الكتب العربي، بيروت، الطّبعة الثانية، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠ م، ج ١، ص ١٢.

(٣) ابن عربي، **الفتوحات المكيّة**، المجلّد الأوّل، ص ٢٢٣.

(٤) انظر محمود شلبي، **حياة المسيح**، ص ٤٧٤.

كان مع عيسى وفي المهد ناطقاً، وبأنّه أعطى داود حلاوة نغمته[1].

من تلك الأوصاف المدرجة في الكلمة الإلهيّة تدعو طبيعة المسيح إلى ملامستها والإستلهام منها وبخاصة من حيث :

(ب) النّظر إلى معجزة الإحياء والخلق الجديد :

جاء في **عقلة المستوفز** لابن عربي وصف لمعجزات عيسى بكونها إيجاداً مخصوصاً قال: «وفي خلق عيسى عمّ بخلق الطّير فتكوّن طيراً بإذني وهو إيجاد مخصوص»[2]. وعن تلك الخصوصيّة المؤيّدة بروح القدس الطّاهرة من دنس الأكوان خرج عيسى يُحيي الموتى لأنّه روح إلهيّ من الحيّ الأزلي عين الحياة الأبديّة وقد كان الإحياء لله والنّفخ لعيسى كما كان النّفخ لجبريل والكلمة لله، وكان إحياء عيسى للأموات إحياء محقّقاً من حيث ما ظهر عن نفخه كما ظهر هو عن صورة أمّه، وكان إحياؤه أيضا متوهّماً لأنّه منه كما لله فينسب إليه الإحياء بطريق التّحقّق من وجه وبطريق التّوهّم من وجه.

ويضيف ابن عربي أنّه لو لم يأتِ جبريل في صورة البشر وأتى في صورة غيرها من صور الأكوان العنصريّة من حيوان أو نبات أو جماد لكان عيسى لا يحيي حتّى يتلبّس بتلك الصورة[3].

ويحقّق ابن عربي في العلم العيسوي ويصفه بعلم الحروف ولهذا أعطي عيسى النّفخ وهو الهواء الخارج من تجويف القلب الذي هو روح الحياة، فإذا انقطع الهواء في طريق خروجه إلى الفم سمّي موضع انقطاعه حروفاً ولمّا تألّفت أعيان الحروف ظهرت الحياة الحسيّة في المعاني وهو أوّل ما تجلّى من الحضرة الإلهيّة للعالم. وقد أعطي عيسى علم هذا النّفخ الإلهي فكان ينفخ في صورة الطّائر الذّي أنشأه من الطّين فيقوم حيّاً بالإذن الإلهي السّاري في تلك النّفخة

علم عيسى هو الذي جهل الخلق قدره
كان يُحيي به الذي كانت الأرض قبره[4]

وبالنّظر إلى ما تقدّم وجدت صورة المسيح التّي رسمها التّاريخ ولوّنتها أقلام بعض المتصوّفة وأكدتها النّصوص الدينيّة طريقها إلى القلوب والأرواح فلم تكن لمسة

---

(١) عبد القادر الجيلاني، **فتوح الغيب**، مكتبة المنار، تونس، ص ٢٦٥.

(٢) ابن عربي، **عقلة المستوفز**، مدينة ليدن، مطبعة بريل، ١٣٣٦هـ/ ١٩١٩م، ص ٧١.

(٣) ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج ١، ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

(٤) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، المجلّد الأوّل، ص ١٦٨.

المسيح لمسة عابرة مسترخية مستريبة تلك التّي نبّهته إلى جزء من طاقته يغادرها وينفصل عنها بل كانت لمسة هانئة واعية ضارعة مبتهلة تشدّ كلّ ضارع مبتهل راغب في الولوج إلى المطلق المتعالي.

(ج) باعتباره روحاً :

التصق لفظ الرّوح بالمسيح، واستفهم ابن عربي عن وجود ونشأة المسيح بحسب روحانيّته وجسمانيّته وأنّه من أيّهما يكون لاحتمال الجميع في النّظر العقلي. وعن تكوينه في جسم أمّه يقول ابن عربي: «فلمّا تمثّل الروح الأمين الذي هو جبريل لمريم عليها السّلام بشراً سويّاً تخيّلت أنّه يريد مواقعتها فاستعاذت باللّه منه فحصل لها حضور تامّ مع اللّه وهو الرّوح المعنوي، ولو نفخ فيها في ذلك الوقت على هذه الحالة لخرج عيسى لا يطيقه أحد لشكاسة خلقه لحال أمّه فلمّا قال لها: إنّما أنا رسول ربّك جئت لأهب لك غلاماً زكيّاً، انبسطت عن ذلك القبض وانشرح صدرها فنفخ فيها في ذلك الحين عيسى وجاء ذلك الخلق من ماء محقّق من مريم ومن ماء متوهّم من جبريل:

عن ماء مريم أو عن نفخ جبرين في صورة البشر الموجود من طين
تكون الرّوح في ذات مطهّرة من الطّبيعة تدعوها بسجين[1]

وبوصف المسيح روح اللّه الكاملة ومظهراً لاسم اللّه فبينه وبين اللّه وسائط كثيرة ولهذا سمّاه روحه وكلمته، ومن تلك الهويّة الغيبيّة ظهرت على عيسى صفات الإحياء مثل إحياء الموتى وإنشاء الطّير من الطّين:

اللّه طهّره جسماً ونزّهه روحاً وصيّره مثلاً بتكوين[2]

لقد نزّه اللّه روح المسيح وقدّسه، وقد كان يقال فيه عند إحياء الموتى هو لا هو لأنّك ترى الصورة بشراً بالأثر الإلهي فكأنّ الخالق للطّير من طين هو اللّه المتجلّي في الصّورة العيسويّة.

وقد نبّه ابن عربي في **الرّسائل** إلى نشأة المسيح الجسديّة وأنّها لم تكن لآدم من جميع الجهات مثلنا، بل لآدم من حيث مريم فيها حظّ وللرّوحانيّة من حيث جسديّتها الممثّلة فيها حظّ، ولمّا كانت الرّوحانيّة غالبة عليه كان يُحيي الموتى، ويبرئ الأكمه، لأنّ العنصر الرّوحاني فيه أكثر من العنصر الجسماني[3].

---

(١) ابن عربي، **فصوص الحكم**، فصّ حكمة نبويّة في كلمة عيسويّة، ج ١،ص ١٣٨.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٨.
(٣) ابن عربي، **رسائل ابن عربي**، ص ١٥٥.

وعندما يدخل الشّيخ عالم الكشف يعبّر بأنّه من خصائص الأرواح أنّها لا تطأ شيئاً إلاّ حيي وسرت الحياة فيه. ولمّا كانت الحياة للرّوح ذاتيّة لأنّ الرّوح من نفس الرّحمن لم يؤثّر في جسم إذ لم يباشره بالصّورة المثاليّة إلاّ ظهر فيه خاصيّة الحياة وأثر من آثارها بحسب صورة ذلك الجسم. فإذا كان ذا مزاج معتدل قابل للحياة ظهر فيه الحسّ والحركة وجميع خواصّ الحياة بحسب المزاج المخصوص واستعداده[1]. يقول ابن عربي في **الرّسائل**: «ألا ترى أنّ النّفخ الإلهي في الأجسام المسوّاة مع نزاهة وعلوّ حضرته كيف يكون تصرّفه بقدر استعداد المنفوخ فيه، ألا ترى السّامري لمّا عرف تأثير الأرواح كيف قبض فخار العجل فذلك استعداد المزاج»[2]. فكلّما كان الرّوح أقوى كان تأثيره أقوى وأشدّ وخاصيّته أظهر. وجبريل عند أهل العرفان هو الرّوح الكلّي المسلّط على السّماوات السّبع وما تحتها من العناصر والمواليد، ومحلّ سلطته السّدرة المنتهى وهي صورة نفس الفلك السّابع وكلّ ما في المرتبة العالية من الأرواح وهو مؤثّر في جميع ما في المراتب السّافلة الّتي تحتها[3].

هذا التّناول لابن عربي يكشف عن أنّ الرّوح قاسم مشترك بين المتصوفة والمسيح باعتبار جسمه غير العنصري ،لأنّ في الأجسام الطّبيعيّة ما هو عنصري كالأجسام الأرضيّة، وما هو غير عنصري كالأجرام السّماويّة الّتي تمكّن من التّحليق إلى الأعلى سيّما وأنّ الصوفيّة نظروا إلى البدن على أنّه سجن النّفس وجحيمها ونظروا إلى المسيح على أنّه صورة اللّه المتجليّة.

والرّوح في **اصطلاحات الصّوفية**[4] تطلق بازاء الملقى إلى القلب من علم الغيب على الخصوص والمبالغ في المعاملات القلبيّة المخلص لله المقدّس لسرّه يتجلّى له باسمه الباطن حيث تغلب روحانيّته ويشرف على البواطن ويخبر عن المغيّبات فيدعو النّاس إلى الكمالات المعنويّة كما كانت دعوة عيسى المسيح إلى السّماوات والرّوحانيّات وعالم الغيب.

وقد أعطى اللّه أولياءه الكمّل الأصفياء القدرة على الإحياء بنفائس أنفاسهم للنّفوس المستعدّة يفيضون عليهم أنوار الحياة العليّة، فانظر إلى عبد القادر الجيلاني

---

(١) محمود شلبي، **حياة المسيح**، ص ٤٧٧ ـ ٤٧٨.

(٢) ابن عربي، **رسائل ابن عربي**، كتاب نقش الفصوص، الفصّ ١٥، حكمة نبويّة في كلمة عيسويّة، ص ٥١٩.

(٣) انظر محمود شلبي، **حياة المسيح**، ص ٤٧٨.

(٤) كمال الدّين عبد الرّزاق القاشاني، **إصطلاحات الصّوفية**، ضبطه وعلّق عليه موفق فوزي الجبر، دار الحكمة، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م، ص ٣٨ و ٦٥.

وهو يشترط متى يصحّ للسّالك أن يكون في زمرة الرّوحانيين: «لا تطمع أن تدخل في زمرة الرّوحانيين حتّى تعادي جملتك وتباين جميع الجوارح والأعضاء، وتنفرد عن وجودك وحركاتك وسكناتك وسمعك وبصرك وكلامك وبطشك وسعيك وعملك وعقلك وجميع ما كان منك قبل وجود الرّوح فيك، وما أوجد فيك بعد نفخ الروح فيك لأنّ جميع ذلك حجابك عن ربّك عزّ وجلّ... (ويضيف):

ومهما تجد الرّوح جسما فإنّها لتصوير ذلك الجسم في الصّور تابع»[١]

هذه الهويّة الغيبيّة للمسيح، وهذه الكلمة المجسّمة في شخصه، صارت مطلب المتصوّف وغايته، يقول ابن عربي: «إذا كلّمك من بطنت حياته وسمعته فأنت أقرب الأقربين... وقال من صار لساناً كلّه فذلك كلام الحقّ ومن صار سمعا كلّه فذلك سمع الحقّ كلّه»[٢]. ولعلّ البحث في بعض دلالات الكلمة وتاريخيّتها يمكّننا من كشف جوانب ذلك الإهتمام.

(د) باعتباره كلمة:

استعمل هراقليطس الأفسسي Heraclite D'Ephése[٣] سنة ٤٧٥ق م لفظة "الكلمة" ليعني بها الرّوح الإلهي الظّاهر وأثره في كلّ ما في الوجود الخارجي من حياة وصيرورة وكون واستحالة. وأطلق أنكساغوراس Anaxagore De Clazomènes[٤] لفظة الكلمة على القوّة المدبّرة للكون أو الواسطة بين الذّات الإلهيّة والعالم.

وفي عرف الرّواقيين تُستعمل "الكلمة" للدّلالة على العقل الفعّال المدبّر للكون، أو العقل الكلّي الذي يمدّ العقول الجزئيّة بكلّ ما فيها من نطق وعلم. أمّا في الفكر اليهودي وبعد امتزاجه بالفلسفة اليونانيّة فقد استعملت لفظة "الكلمة" ليراد بها "العقل الإلهي"، وفي كتابات متأخّرة للفلاسفة اليهود على مثال فيلون الإسكندري Philon

(١) عبد القادر الجيلاني، **فتوح الغيب**، ص ١٠٠ و ٢٣٣.

(٢) ابن عربي، **رسائل ابن عربي**، ص ٩٧.

(٣) هراقليطس الأفسسي: فيلسوف يوناني عاش في أواخر القرن السّادس أو أوائل الخامس ق م، نذر نفسه للتّأمّل والنّظر في التّغيير الكلّي وبفضله بدأ النّاس يعون تلك الدّراما الفلسفيّة الكبرى التّي تترى فصولها على مسرح العالم وأبطالها الوجود والصّيرورة. انظر جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص ٦٩٧.

(٤) أنكساغوراس الأقلازوماني: ولد نحو ٥٠٠ ق م، ومات عام ٤٢٨ أو ٤٢٧ ق م، هو أوّل من فسّر علميّا ظاهرة الكسوف والخسوف. لقّب بـ"نوس" أي العقل لأنّ العقل يشغل في مذهبه المفسّر للكون مكانة راجحة. انظر جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص ١٠٦.

D'Alexandrie[1] جاء ذكر الكلمة بأوصاف متعدّدة حيث يسمّيها البرزخ بين اللّه والعالم، وابن اللّه، والإبن الأكبر، والإنسان الأوّل الذي خلق اللّه الإنسان على صورته، والشّفيع والإمام الأعظم. ولا يبتعد مفهوم الكلمة في الفلسفة المسيحيّة عن تلك المعاني من حيث الدّلالة غير أنّها من حيث الحصر تعني المسيح ولا تشمل غيره ولو أنّ بعض الفلاسفة يستعملونها في معني القوّة العاقلة المدبّرة، أو القوّة الأزليّة القديمة السّابق وجودها على وجود المسيح، وعليه فالابن هو القوّة العاقلة التّي كانت في العالم قبل تجسّدها في الصّورة النّاسوتيّة[2].

ولعلّ هذه المفاهيم للكلمة تطاير شرارها إلى الفلسفة الإسلاميّة، حيث نجد لها نظائر في الفكر الإسلامي عموماً وفي فكر ابن عربي خصوصاً. فقد بلغ على حدّ تعبير أبو العلا عفيفي حدّاً لم يبلغه غيره من الفلاسفة أو المتصوّفة المسلمين، ولم يزد عليه أحد منهم بعده بل كلّ من تكلّم في ذلك عيال عليه. ويستعمل ابن عربي ما يربو عن العشرين مصطلحاً في تسمية "الكلمة" منها حقيقة الحقائق، والرّوح الأعظم، والإنسان الكامل، وأصل العالم، والرّوح، والقطب. وهذا المصطلح المتعدّد المصادر قد يقصد به ابن عربي القوّة العاقلة السّارية في جميع أنحاء الكون، فحقيقة الحقائق التي ترمز للألوهية هي المادّة الأولى أو الهيولي، قابلة لجميع الصّور والتّي يسمّيها ابن عربي أحياناً الهباء، إنها مظهر من مظاهر اللّه أو صورة من صوره إلاّ أنّها منه بمنزلة ما هو بالفعل ممّا هو بالقوّة، أو هي العقل الإلهي الجامع للحقائق الإلهيّة جميعاً[3].

ويضيف ابن عربي فيعزو إلى حقيقة الحقائق قوّة الخلق ويقول إنّ نسبة حقيقة الحقائق إلى الأعيان الثّابتة للموجودات أشبه شيء بنسبة عقولنا إلى حالاتنا الإراديّة، ويعتقد ابن عربي أنّ بها لا بذاته يعقل الحقّ نفسه وأنّه بواسطتها بلغ أقصى كماله في الإنسان الكامل الجامع لحقائق الكون. على ذلك فليست لـ"الكلمة" وظيفة الإدراك والخلق والتّدبّر فحسب، بل لها وظيفة إفاضة العلم الإلهي والمعرفة الباطنيّة أو بعبارة

---

(١) فيلون الإسكندري: ويقال له أيضاً فيلون اليهودي، ولد في الإسكندريّة سنة ٢٠ ق م، ويمثّل نتاج هذا الفيلسوف واحداً من الإنعكاسات الأبلغ دلالة لتوفيقيّة النّصف الأوّل من القرن الأوّل الميلادي، تلك التّوفيقيّة التي تلاقى فيها الفكر اليوناني والفكر العبري. انظر جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص ٤٩٠.

(٢) أبو العلا عفيفي، «نظريّات الإسلاميين في الكلمة»، الجامعة المصريّة، **مجلّة كليّة الآداب**، المجلّد الثاني، الجزء الأوّل، مايو/أيار ١٩٣٤م. انظر الصّفحات من ٣٤ إلى ٣٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ٤٨ ـ ٥١.

أخرى هي مصدر كلّ وحي وإلهام وكشف للأنبياء والأولياء على السّواء[١]. وقد صحّ للمسيح في تراث ابن عربي ذلك النّسب الإلهي، أو تلك الشّخصيّة الإلهيّة لكونه صدر من اللّه بلا وسائط، ولظهور صفات اللّه وأفعاله فيه من مثل تأثيره في الصّور بإحيائها[٢].

٢ ـ الشّخصيّة الإلهيّة في التّصوّف الإسلامي :

عني الفكر المسيحي بمسألة الشّخصيّة الإلهيّة ولم يجد المسلمون تعبيراً يكافئه غير كلمة "شخصيّة". ويعتقد نيكلسون[٣] أنّه لا يلزم من هذا أنّ المسلمين لم يعتقدوا في إله مشخّص على نحو ما لمجرّد أنّه لا يوجد في لغتهم الدّينيّة كلمة ترادف كلمة Personne المتّصلة بالعقيدة المسيحيّة، ولكنّهم تصوّروا اللّه دائماً تصوّراً مشخّصاً بالمعنى الذّي يُفهم عادة من هذه الكلمة وينقل لبيان ذلك قول J. Webb: «إنّنا لا نصف اللّه بالشّخصيّة إلاّ إذا تصوّرنا إمكان وجود صلات شخصيّة بينه من حيث هو معبود، وبين الإنسان من حيث هو عابد. وإنّ هذه الصّلات الشّخصيّة يمتنع وجودها إذا بولغ في جانب تنزيه المعبود أو بولغ في جانب تشبيهه»[٤].

هذا والصّلات الشّخصيّة بين العبد وربّه يستحيل الكلام فيها من غير الإعتراف بشيء من تشبيه باللّه ومن غير أن يوجد شيء من التّجانس الخلقي بين العابد والمعبود، لذلك لا يمكن لهذا التّصوّر أن يصل إلى غايته من غير أن ينتقل إلى حال صوفيّ يعبّر به المسلم عن شوقه إلى اللّه وحنينه إلى الإتّصال به، سيّما وأنّ المتصوّفة لا تكلّ ألسنتهم عن ذكر اللّه وترديد تعابير المحبّة تجاهه. ويضيف نيكلسون أنّ صلة النبي محمّد باللّه لها صبغة صوفيّة شبيهة بصلة المسيح باللّه. ورد في القرآن قوله تعالى «قل أطيعوا اللّه والرّسول»[٥]. وجاء في الإنجيل على لسان المسيح: «من قبلكم قبلني، ومن قبلني قبل الذي أرسلني»[٦] وقد نجح النبي محمد في تأسيس الإسلام لأنّه كان في حالة حضور مع اللّه، ولو أنّ فكرة الشّخصيّة الإلهيّة نبتت من عقيدة

---

(١) المرجع نفسه، ص ٥٢، ٥٣.

(٢) محمود شلبي، **حياة المسيح**، ص ٤٧٦.

(٣) رينولد نيكلسون، **في التّصوّف الإسلامي وتاريخه**، نقله إلى العربيّة وعلّق عليه أبو العلا عفيفي، كليّة الآداب بجامعة فاروق الأوّل، لجنة التّأليف والتّرجمة والنّشر، ص ١٠٨.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٠٨، نقلاً عن: J. Webb, *God And Personality*, p. 46.

(٥) آل عمران [٣/ ٣٢].

(٦) متّى [١٠/ ٤٠].

التّثليث المسيحيّة التّي تصف المعبود بصفات مشخّصة بحيث لا تجعله بمعزل عن عابديه إلى الحدّ الذّي تنقطع معه صلات المحبّة والعبادة. وذلك قريب من التّصوّر الصّوفي الذّي اعتبر التّوحيد سرّاً من الأسرار لا يقوى العقل على إدراكه، فاللّه يكشف سرّه لمن يشاء من عباده ويجليّه لهم في بعض أحوالهم، والمتصوّف الذّي يطلب محبّة اللّه ومعرفته يجب أن يفنى عن نفسه وتنمحي آثاره بحيث تتلاشى الفروق بين الشّاهد والمشهود، ففناء العبد عن شعوره بنفسه يتّفق مع الإعتقاد بالشّخصيّة الإلهيّة، والمتصوّف لمّا يطلب الفناء عن نفسه وأوصافها فهو يرغب في البقاء باللّه وأوصافه[1].

ولعلّ حالة الفناء لدى المتصوّفة التّي تتحمّل تنزيه اللّه عن جميع صفات الخلق من ناحية، وتشبّهه بجميع الخلق من ناحية أخرى، تسهّل علينا فهم الحلاّج[2] الذي ينزّه الحقّ عن صفات المحدثات ويصرّح في الآن نفسه بكنه الحقّ بما يحيلنا على مفهوم العارف المتأله، الذي تعرّض توفيق بن عامر إلى بعض تعاريفه في مقال له بمجلّة **الحياة الثّقافية**[3]، وذكر أنّ العارف المتأله هو الذّي يتمكّن من إدراك حقيقة اللّه في ذاته وفي الكون عن طريق الذّوق والكشف وليس عن طريق العقل. والحكماء عند السّهروردي[4] درجات أدناها درجة الحكيم المتوغّل في البحث ولكنّه عديم التّأله وهو الفيلسوف الذي يسلك سبيل النّظر العقلي، وأوسطها درجة الحكيم المتوغّل في التّأله ولكنّه عديم البحث مثل الأنبياء والأولياء ومن بينهم البسطامي[5] والحلاّج، وأعلاها

---

(١) رينولد نيكلسون، **في التّصوّف الإسلامي وتاريخه**، انظر الصّفحات من ١١٦ إلى ١١٨.

(٢) هو أبو عبد اللّه الحسين بن منصور الحلاّج: متصوّف وشاعر عربي من أصل فارسي، ولد بفارس (٢٤٤هـ / ٨٥٧ م) وتوفي ببغداد (٣٠٩هـ / ٩٢٢م) وقد اتّبع في بدايته المعلّم الصّوفي سهل التّستري وتعرّف إلى الجنيد الذّي ألبسه الخرقة. عرف الحلاّج بكونه متصوّفاً يبحث ويبتغي أن يجد كلّ امرئ اللّه في دخيلة نفسه، وبأنّه اجترأ على القول بأنّه واللّه في اتّحاد. انظر جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص ٢٧٤.

(٣) مقال للدّكتور توفيق بن عامر بعنوان «التّراث الصّوفي: المؤثّرات الثّقافيّة والنّزعات الفلسفيّة»، مجلّة **الحياة الثّقافية**، مجلة شهريّة تصدرها وزارة الثّقافة، تونس، السّنة ٢٥، العدد ١١٢، فيفري/ شباط ٢٠٠٠، ص ١١.

(٤) شهاب الدين السّهروردي: فيلسوف وإمام شافعي، ولد في سهرورد سنة ٥٤٩ هـ / ١١٥٥م، اتّهم بالخروج عن الدّين وقتل في قلعة حلب سنة ١١٩١م وقد عرف بشيخ الإشراق ألّف **حكمة الإشراق** و **هياكل النور**. انظر جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص ٣٧٢.

(٥) أبو يزيد البسطامي: ولد بمدينة بسطام بأعمال فارس، وقد تقلّب بين المجوسيّة والإسلام، توفي سنة ٢٦١هـ/ ٨٧٤ م، يعدّ البسطامي من كبار المتصوفة في بغداد إبان القرن الثّالث هجري. انظر الشيخ عاطف الزّين، **الصّوفيّة في نظر الإسلام**، دار الكتاب العالمي، الطّبعة الرّابعة، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م، ص ٢٨٣.

درجة الحكيم المتوغّل في التّأله والبحث معاً وهي درجة القطب التّي يعتبر السّهروردي نفسه ممثّلاً لها. ويرى السّهروردي أنّ طالب التّأله والبحث إذا تجرّد من الملذّات الجسميّة تجلّى له نور إلهي صادر عن العقل الفعّال الذي هو الرّوح المقدّسة والواهب لجميع الصّور يتلقى منه العارف. يقول السّهروردي: «كلّما ازدادت نفس الطّالب سموّاً أنعكست عليها الأنوار والمعارف وأنكشف لها الغيب إلى أن تصل إلى درجة الإتّحاد والامتزاج بنور الأنوار»[١]. ولعلّ ذلك هو حظّ الإنسان من الألوهيّة.

(أ) حظّ الإنسان من الألوهيّة :

يعبّر ابن عربي عن ذلك المعنى في **إنشاء الدّوائر** فيقول: «إذا نفخ في الإنسان روح القدس إلتحق بالموجود المطلق إلتحاقاً معنويّاً مقدّساً وهو حظّه من الألوهيّة، فلهذا تقرّر عندنا أنّ الإنسان نسختان نسخة ظاهرة ونسخة باطنة، فالنّسخة الظّاهرة مضاهية للعالم بأسره فيما قدّرناه من الأقسام والنّسخة الباطنة مضاهية للحضرة الإلهيّة... والإنسان ذو نسبتين كاملتين نسبة يدخل بها الحضرة الإلهيّة ونسبة يدخل بها إلى الحضرة الكيانيّة فيقال فيه عبد من حيث كونه مكلّفاً ويقال فيه ربّ من حيث أنّه خليفة ومن حيث أحسن تقويم فكأنّه برزخ بين العالم الحقّ وجامع الخلق والحقّ وهو الخطّ الفاصل بين الحضرة الإلهيّة والحضرة الكونيّة»[٢]. هذه الرّؤية الممثالة للفهم اليوناني القائل بتجسّد الإله في يسوع جعلت ابن عربي يبعد تشبّه أيّ كائن مهما كانت قداسته بالحقيقة الإلهيّة اللاّمتناهية، ويعتقد بدلاً عن ذلك أنّ كلّ امرئ يمثّل تجليّاً فريداً للإله وطوّر بذلك رمز الإنسان الكامل الذّي جسّد سرّ اللّه المتجلّي في كلّ جيل من دون أن يمثّل حقيقة اللّه الكاملة وجوهره المستتر.

(ب) الإنسان بين اللاّهوت والنّاسوت :

نقل لنا نيكلسون في كتابه في **التّصوّف الإسلامي وتاريخه** نظريّة الحلاّج القائلة بثنائيّة الطّبيعة البشريّة التّي اتّخذها حسب رأيه من العبارة المأثورة عن اليهوديّة والمسيحيّة وهي قولهم بأنّ اللّه خلق آدم على صورته واعتبرها أساساً لنظريّته في خلق العالم وتأليه الإنسان. ويضيف الكاتب أنّ النّصوص الحلاّجيّة لا تدع مجالاً للشكّ في ما ذهب إليه وقد بسط الحلاّج نظريّته على النّحو التّالي : «تجلّى الحقّ لنفسه في الأزل، قبل أن يخلق الخلق، وقبل أن يعلم الخلق، وجرى له في حضرة أحديّته مع

(١) شهاب الدين السّهروردي، **هياكل النّور**، طبعة القاهرة ١٩٦٠، ص ٤٥ .

(٢) ابن عربي، **إنشاء الدّوائر**، ليدن، مطبعة بريل، ١٣٣٦ هـ / ١٩١٩م، ص ٢١ ـ ٢٢.

نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف، وشاهد سبحات ذاته في ذاته وفي الأزل حيث كان الحقّ ولا شيء معه. نظر إلى ذاته فأحبّها وأثنى على نفسه فكان هذا تجلياً لذاته في صورة المحبّة المنزّهة عن كلّ وصف وكلّ حدّ، وكانت هذه المحبّة علّة الوجود والسّبب في الكثرة الوجوديّة، ثمّ شاء الحقّ سبحانه أن يرى ذلك الحبّ الذّاتي ماثلاً في صورة خارجيّة يشاهدها ويخاطبها، فنظر في الأزل، وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كلّ صفاته وأسمائه وهي آدم. ولمّا خلق اللّه آدم على هذا النّحو عظّمه ومجّده، وكان من حيث ظهور الحقّ بصورته فيه وبه هو هو:

سبحان من أظهر ناسوته سرّ لاهوته الثّاقب

ثمّ بدا لخلقه ظاهرا وفي صورة الآكل والشّارب

حتّى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب بالحاجب

وقد قيل إنّ البيت الأوّل من هذه الأبيات يشير إلى آدم، والبيتان الثّاني والثّالث إلى عيسى، ولو أنّ نيكلسون يعتبر أنّ نظريّة الحلاّج عامّة في الإنسان من حيث هو إنسان تنطبق على عيسى كما تنطبق على غيره[1].

ومن هذا يتّضح أنّ في نظريّة الحلاّج إشارة إلى المذهب القائل بثنائية الطّبيعة البشريّة التّي استعملت للدّلالة على طبيعة المسيح باعتبار أنّ الخلق لديه مظهر للحقّ، والإنسان والكون بأجمعه على صورة اللّه. وهذا ما عناه الحلاّج عندما قال في الطّواسين: «كأنّي كأنّي، وكأنّي هو، أو هو أنّي. لا توقّ عنّي، إن كنت أنّي»[2]. ويشرح سامي مكارم في كتابه **الحلاّج في ما وراء المعنى والخطّ واللّون**[3] تلك الثّنائيّة على لسان الحلاّج، فيقول بأنّ الكثافة هي بدوّ اللّطافة، فصورتي الكثيفة هي بدوّ من حقيقتي فإذا كانت حقيقتي هي "أنّي" فإنّ صورتي الكثيفة هي "كأنّي"، أمّا "أنّي" فهو من هويّة اللّه. وذلك ما حدا بالحلاّج بعد أن وصل به حبّه إلى غايته أن يهتف: «وكأني هو أو هو أنّي» فتجاوز بذلك ربقة "الأنا" ووصل إلى حدّ الثّنائيّة، وصار بـ"إنيّته" يعبّر عن حقيقته في عالم الغيب الذّي أحبّه واستبدّ به. وكأنّ هذا الحقّ أو اللاّهوت قد أشعّ مخترقاً بلطافة نوره كثافة ظلمة عالم الحسّ، أو كأنّ لطافة اللاّهوت ثبت بحرارتها حدود عالم الحسّ لتتجلّى للإنسان ناسوتاً.

---

(١) رينولد نيكلسون، **في التصوّف الإسلامي وتاريخه**، ص ١٣٣.

(٢) الحلاّج، **كتاب الطّواسين**، حقّقه لوي ماسينيون، باريس ١٩١٣ م، ص ١٨ .

(٣) سامي مكارم، **الحلاّج في ما وراء المعنى والخطّ واللّون**، رياض الرّيس للكتب والنّشر، لندن، ١٩٨٩م، ص ١٠٧.

إنّ مسألة اللاّهوت والنّاسوت لدى الحلاّج تتّفق والأطاريح الدينيّة المسيحيّة، لذلك اعتبر تناولها من قبله نقطة تقدّم نحو المسيحيّة ولو أنّها تعبّر في الوقت ذاته عن اهتمامات المتصوّفة من حيث بحثهم عن صورة اللّه في أنفسهم[١]. وقد اعتبر الحلاّج أوّل القائلين بفكرة تأليه الإنسان واعتباره نوعاً خاصّاً من الخلق لا يدانيه في لاهوتيّته نوع آخر. لقد أخذ ابن عربي هذه الفكرة الحلاّجيّة ولكنّه اعتبر اللاّهوت والنّاسوت مجرّد وجهين لا طبيعتين منفصلتين لحقيقة واحدة، فإذا نظرنا إلى صورتها الخارجيّة سمّيناها ناسوتاً، وإذا نظرنا إلى باطنها وحقيقتها سمّيناها لاهوتاً. فصفتا اللاّهوت والنّاسوت بهذا المعنى صفتان متحقّقتان لا في الإنسان وحده بل في كلّ موجود من الموجودات، مرادفتان لصفتي الباطن والظّاهر أو لكلمتي الجوهر والعرض. وشرح ابن عربي الصّلة بين الإنسان واللّه وبيّن منزلة الإنسان من الوجود والعالم فقال: «إنّ اللّه تعالى لمّا أوجد العالم كان شبحاً لأرواح فيه وكان كمرآة غير مجلوّة، فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصّورة»[٢]. وبذلك غلبت على ابن عربي فكرة الوجود الرّوحي، فاعتبر الوجود الحقّ قاصراً على اللّه والعالم ظلّه وصورته. وعن ذلك الظلّ يعبّر في كتابه **إنشاء الدّوائر**[٣] فيقول: «إذا نفخ في الإنسان روح القدس إلتحق بالموجود المطلق التحاقاً معنويّاً مقدّساً وهو حظّه من الألوهيّة فلهذا تقرّر عندنا أنّ الإنسان نسختان، نسخة ظاهرة ونسخة باطنة، فالنسخة الظّاهرة مضاهية للعالم بأسره فيما قدّرناه من الأقسام[٤] والنسخة الباطنة مضاهية للحضرة الإلهيّة... فيقال فيه عبد من حيث أنّه خليفة ومن حيث الصورة ومن حيث أحسن تقويم، فكأنّه برزخ بين العالم والحقّ، وهو الخطّ الفاصل بين الحضرة الإلهيّة والكونيّة كالخطّ الفاصل بين الظلّ والشّمس».

وعن الجانب الجسماني في المسيح يشرح ابن عربي ذلك فيقول إنّه «خرج جسماً لظهوره في عالم الأجسام، فهو أقرب إلى الجسديّة منه إلى الجسمانيّة، فشأنه كشأن

---

(١) Louis Gardet, *Regards Chrétiens Sur L'Islam*, France 1986. p. 166.

(٢) ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج ١، ص ٣٧.

(٣) ابن عربي، **إنشاء الدّوائر**، ص ٢١ ـ ٢٢.

(٤) القصد من الأقسام لدى ابن عربي: الموجود المطلق الذي لا يعقل ماهيّة اللّه، والموجود المجرد عن المادّة كالملائكة والجنّ والقوى الروحيّة، والموجود الذي يقبل التّحيّز والمكان كالأجرام والأجسام والجواهر، والموجود الذي لا يقبل التّحيّز بذاته كالأعراض مثل السّواد والبياض، وموجودات النّسب كالأين والكيف والزّمان والعدد والمقدار والإضافة. المصدر نفسه، ص ٢١.

الأرواح الملكيّة والنّاريّة إذا تراءت للأبصار تجسّدت»[١]. وعن النّسخة الإلهيّة يشرح أبو العلا عفيفي رؤية ابن عربي فيقول: «إنّ الرّوح الإلهي قد سرى في جميع جسد عيسى قبل أن يسوّى ذلك الجسد في الصورة الخاصّة، لأنّ تسوية جسمه وصورته البشريّة قد تمّا معاً بالنّفخ، لذلك لا يخضع جسد عيسى للكون والفساد كسائر الأجساد»[٢]. ويضيف ابن عربي فيقول: «فمن ناظر فيه (يقصد عيسى) من حيث صورته الإنسانيّة البشريّة يقول هو ابن مريم، ومن ناظر فيه من حيث الصّورة الممثّلة البشريّة فينسبه إلى جبريل، ومن ناظر فيه من حيث ما ظهر عنه من إحياء الموتى فينسبه إلى اللّه بالرّوحيّة. فتارة يكون الحقّ فيه متوهّماً، وتارة يكون الملك فيه متوهّماً، وتارة البشريّة فيه متوهّمة فيكون عند كلّ ناظر بحسب ما يغلب عليه فهو كلمة اللّه، وروحه، وعبده»[٣]، ويردف ابن عربي فيخصّ معرفة هذه الأمور بالذّوق الصوفي.

على ذلك يجمع ابن عربي في ذات المسيح النّسخة الإلهيّة بالنّسخة الإنسانيّة باعتباره يعدّ القدر السّاري من الحياة في الأشياء لاهوتاً، والمحلّ القائم في الأرواح ناسوتاً. والحقّ الذي يتجلّى في جميع صور الموجودات يتجلّى في الإنسان في أعلى صور الوجود وأكملها، على أنّ هذا الإنسان من حيث هو أشخاص وأفراد متفاوتة درجاته في مراتب الكمال وأعلى هذه الرّتب منزلة قريبة من منزلة الألوهيّة هي التّي يصلها الإنسان الكامل. وعن ذلك الجمع ينشد ابن عربي:

فلولاه ولولانا ... لما كان الذّي كنا
فأنا عبده حقّاً ... وإنّ اللّه مولانا
وأنا عينه فاعلم ... إذا ما قلت إنسانا[٤]

(ج) فكرة الإنسان الكامل:

"الإنسان الكامل" لدى ابن عربي هو الجانب الإلهي الصّرف من الإنسان باعتباره ذلك الكيان الوجودي الكاشف لسرّ الحقّ وهو «الكلمة الفاصلة الجامعة، قيام العالم بوجوده، فهو من العالم كفصّ الخاتم من الخاتم»[٥]. فاللّه المتجلي في جميع صور الوجود يكون أكثر تجلياً في الإنسان باعتباره أعلى صور الوجود الذي تنعكس فيه كمالات العالم الأكبر. وليس في الوجود ما هو مظهر له في أعلى درجاته سوى

---

(١) ابن عربي، **رسائل ابن عربي**، ص ٥٠.
(٢) ابن عربي، **فصوص الحكم**، ص ١٨٦ - ١٨٧.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٤٢.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٤٣.
(٥) المصدر نفسه، ص ٥٠.

الإنسان الكامل الذي استحقّ من أجل كماله الوجودي أن يسمّى بالخليفة والصّورة وبالمرآة التي تنعكس عليها كمالات الحقّ وصفاته. وقد أطلق ابن عربي اسم اللّه على الإنسان الكامل قال: «فما قال أحد من خلق اللّه أنا اللّه إلاّ اثنين، الواحد اللّه المرقوم بالقرطاس إذا نطق يقول أنا اللّه، والعبد الكامل الذي الحقّ لسانه وسمعه وبصره يقول أنا اللّه كأبي يزيد الذي حكي عنه أنّه قال أنا اللّه، وما عدا هذين فلا يقول أنا اللّه وإنّما يقول اسم اللّه الخاص له»[١]. والإنسان الكامل جمع في عين واحدة الحضرة الإلهيّة بكامل صفاتها، وحضرة العالم الطّبيعي بما له من روح وعقل وجسم، فروحه صورة مصغّرة من روح اللّه وجسمه صورة مصغّرة من عالم الطّبيعة، والغلبة في كلّ كامل إنّما تكون لمرتبة من المراتب. وكان الغالب على عيسى حكم اللاّهوت فكان يُحيي الموتى وكان الغالب على جسمانيّته حكم الرّوح، فلذلك رُفع إلى اللّه. كذلك يرى ابن عربي أوصاف الإنسان الكامل، وكذلك يلبسها المسيح عيسى ابن مريم. لقد سبق ابن عربي إلى القول بمثل هذا الحلاّج الذّي ربّما كان أوّل من فهم الأثر اليهودي بكون اللّه خلق آدم على صورته وأوّله بهذا المعنى أو ما يشابهه.

وللإنسان الكامل نظريّة لدى ابن سبعين[٢] فالكمال عنده مراتب أعلاها تلك التّي يبلغها الإنسان الكامل أو كما يصطلح عليه بـ"المحقّق" أو "المقرّب". ولتحصيل الكمال بمراتبه المختلفة على الإنسان «أن يقف على الحقّ، ويعاين مرغوبه بعين كماله، ويظفر بكماله وحقيقته»[٣]. فإن حصل ذلك يكون له تحصيل الكمال الإنساني، ولو أنّ ابن سبعين يشترط على السّالك الذي يريد أن يرتقي مراتب الكمالات حتّى يصل إلى منتهاها أن يسير في طريق التّحقيق وهو طريق شاقّ يسافر فيه سفراً روحيّاً في اتّجاه الحقّ والخير المحض. هذا ويربط ابن سبعين بين دعوة النبوة ومطلب الإنسان الكامل فيقول: «أمّا الغاية من دعوة النّبيّ فهي مطلب الضّرورة من الإنسان الكامل الذي أدركت نفسه السّعيدة بكاملها النبوّة لكونها الخير بالذّات، وليس

(١) إشارة ابن عربي هذه قصد بها أبو يزيد البسطامي. انظر ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج ١، ص ١٢ و١٧.

(٢) عبد الحقّ بن إبراهيم بن محمّد بن نصر بن فتح بن سبعين (٦١٤هـ / ١٢١٧م ـ ٦٦٨ هـ / ١٢٦٨م) من أبرز أقطاب التّصوّف الفلسفي في القرن السّابع الهجري بالغرب الإسلامي وهو يمثّل حلقة وسطى في نضجه على اعتبار أنّ ابن عربي مثّل الحلقة الأولى والشّشتري سيمثّل الحلقة الأخيرة. انظر د. محمّد العدلوني الإدريسي، **فلسفة الوحدة في تصوف ابن سبعين**، دار الثّقافة، الدّار البيضاء، الطّبعة الأولى ١٤١٩ هـ / ١٩٩٨م، ص ١٣.

(٣) ابن سبعين، **الإحاطة**، نشر عبد الرّحمن بدوي، صحيفة معهد مدريد، ١٩٥٨ م، ص ٢٠.

لتذكيره فقط بل لتعليمه ما يعدّها ممّا تستريح به نفوس الممجّدين»[١].

من الواضح أنّ نظريّة الإنسان الكامل لدى بعض المتصوّفة المسلمين تختلط بالنّظريّة الفلسفيّة القائلة إنّ الجنس البشري أكمل مخلوق في الوجود تتجلّى فيه الصّفات الإلهيّة مجتمعة. فالمتصوّف العارف الذي يطلق عليه ابن عربي اسم "الإنسان الكامل" يدرك ذوقاً في منزلة من منازل كشفه ووحدته الذّاتيّة بالحقّ فيصل إلى كمال المعرفة بنفسه وباللّه، إذ لا يعرف اللّه سوى "الإنسان الكامل" الذي يعرف نفسه بل اللّه يعرّف نفسه بنفسه من خلاله. ولا شكّ في أنّ هذه النّظريّة أثّرت واتّبعت وصنّفت فيها الكتب على غرار كتاب **الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل** التي بيَّن فيه صاحبها عبد الكريم الجيلي[٢] أنّ الإنسان الكامل لا يعكس قوى الطّبيعة فحسب، بل كذلك القوى الإلهيّة والتي من خلالها يضحى المطلق واعياً بذاته.

هذا ويتساءل أبو العلا عفيفي في مقال له[٣] هل أنّ كمال الإنسان نابع من كونه صورة كاملة من اللّه ؟ أم أنه يكتسب كماله من تحقّقه في حالة كشفه أنّه متّحد مع اللّه اتّحاداً ذاتياً ؟ ويعقّب بأنّ ابن عربي قصد المعنيين معاً لأنّ الإنسان الكامل في نظره لابدّ أن يكون متصوّفاً يحبّ الذّات الإلهيّة ويشتاقها، ويفنى عن أنيّته وفرديّته ويدرك ذوقا أنّه والقوّة التي تحفّه واحد. وهذه هي المنزلة التي بلسان حالها يقول الصّوفي تارة: «أنا الحقّ» وطوراً «سبحاني».

(د) معاني الألوهيّة مجسّمة :

لقد التصق التّأله ببعض أسماء المتصوفة عبر رؤى رشّحتهم إلى أن يكونوا في صدارة المتألّهين. وسواء اقترنت دعوة التّأله بنموذج المسيح أو لم تقترن بصورته، وسواء كان ذلك التّأثّر صريحاً أم ضمنيّاً، فإنّ من المتصوّفة من وضع ألفاظاً برّر بها شوقه إلى اللّه ورغبته في القرب منه، ومنهم من فصل بين المحدث والقديم واحتاط

---

(١) ابن سبعين، **رسائل ابن سبعين**، رسالة أوّلها من كفّ عن المهلكات، تحقيق وتقديم عبد الرّحمن بدوي، القاهرة، ١٩٧٣ م، ص ٢٧٥.

(٢) عبد الكريم الجيلي: متصوّف عربي ولد ببغداد (٧٦٦هـ / ١٣٦٥م - ٨٠٥ هـ / ١٤٠٣ م) هو من أسرة جيلانيّة الأصل، لذلك يعرف أيضاً باسم الجيلاني والكيلاني. عاش في اليمن وسافر إلى الهند وكان من أتباع الطّريقة القادريّة. من أضخم مصنّفاته **النّاموس الأعظم** ومن أشهرها **الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل** وفيه يبدو تأثّره واضحاً بابن عربي. انظر جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص ٢٦٦.

(٣) أبو العلا عفيفي، «نظريّات الإسلاميين في الكلمة»، مرجع سبق ذكره، ص٦٣، ٦٤.

من مزج الصورتين، ومنهم من انتقد ذلك صراحة ولم يرَ ما يبرّره على مثال الهجويري[١] الذي رأى أنّ وصف عيسى بالألوهيّة يوافق أقوال المشبّهة والمجسّمة الذين يجيزون للقديم صفة المحدث. كما يتّفق ومذهب النّصارى في أنّ مريم فنيت عن كلّ أوصاف النّاسوت بالمجاهدة، واتّصل بها بقاء اللاّهوت فبقيت ببقائه، وكان عيسى نتيجة ذلك فلم تكن تركيبته إنسانيّة لأنّ بقاءه تحقيق لبقاء اللّه. ويتساءل عن ذلك فيقول: «كيف يكون المحدث محلّ القديم، والقديم محلّ المحدث ؟ وهل يجب أن يقال لصنع الصّانع "قديم" أو أنّ كلاهما محدث بامتزاج المخلوق مع غير المخلوق وحلول غير المخلوق في المخلوق؟» ويضيف: «وإذا صار البرهان ضرورة لوجب أن يقال للمحدث "صانع" ولصانعه "محدث" لأنّ محلّ الشّيء مثل عين الشّيء فيلزم لهذا أن يقال للمحدث "قديم" أو للقديم "محدث"...». وفي الجملة يرى الهجويري «أنّ كلّ شيء يكون موصولاً أو مقروناً أو متّحداً أو ممتزجاً بشيء يكون حكم هذين الشّيئين واحد»[٢].

ذلك لم يمنع التصاق وصف التّأله بالحلاّج، ذلك المتصوّف الذي يتّخذ الحبّ والفناء معراجاً لغايته، ومن الوجد والنّشوة والاستغراق سبيلاً إلى هدفه، حتّى أصبح في سكره وسبحاته يقول في دعاوى عريضة: «أنا عوضاً عن هو»[٣]، تأليهاً لنفسه وللإنسان المختار الكامل الذي يجد في ذاته حقيقة صورة اللّه وهو الذي أكثر من مناجاة ربّه وطلب القرب منه على مثال ما أثر عنه من نحو: «اللّهمّ خلّصنا من العوائق... وأرسل على أرواحنا شوارق آثارك، وأفض على نفوسنا بوارق أنوارك»[٤]. على أنه وفي رأى الكثيرين يدرك تمام الإدراك الخطّ الفاصل بين البشريّة والألوهيّة، إلاّ أن إغراقه في طلب الإتّحاد باللّه جعل النّقاد يتردّدون بين قذفه خارج أسوار الإسلام والاحتفاظ به كمفكّر ساهم في إثراء الحياة الرّوحيّة سيّما وأنّ آثاره تطبع عليه ذلك الإدّعاء بالرّبوبيّة.

وفي نقل عن أخبار الحلاّج رواية مفادها «أنّ رجلاً كان معه مخلاة لا يفارقها

---

(١) الهجويري في كتابه **كشف المحجوب**، دراسة وترجمة وتعليق: الدّكتورة إسعاد عبد الهادي قنديل، راجع التّرجمة: الدّكتور أمين عبد المجيد بدوي، دار النّهضة العربيّة للطّباعة والنّشر، بيروت، ١٩٨٠ م، الجزء الثاني، ص ٤٨٤.

(٢) المصدر السّابق، ص ٤٨٥.

(٣) طه عبد الباقي سرور، **الحلاّج شهيد التّصوّف الإسلامي**، المطبعة العلميّة ومطبعتها بالقاهرة، الطّبعة الأولى ١٩٦١ م، ص ٨٥.

(٤) المرجع نفسه، ص ٨٧.

باللّيل ولا بالنّهار ففتّشوا المخلاة فوجدوا فيها كتاباً للحلاّج كان عنوانه "من الرّحمن الرّحيم إلى فلان بن فلان" فوجّه إلى بغداد وأحضر الحلاّج وعرض عليه فقال: هذا خطّي وأنا كتبته، فقالوا له: كنت تدّعي النّبوّة، فصرت تدّعي الرّبوبيّة ؟ فقال: ما أدّعي الرّبوبيّة ولكن هذا عين الجمع، هل الفاعل إلاّ اللّه وأنا واليد آلة»[1]. ويلخّص الحلاّج بهذه العبارة طريقه الرّوحي الذي يدرك من خلاله أنّ اللّه هو الفاعل على الحقيقة ولكنّه لمّا يفنى فيه ويجتمع معه تضمحلّ الفوارق وتتلاشى فينطق اللّسان «أنا الحقّ» تلك العبارة التّي أوّلها البعض بكونها صرخة جذب وكلمة شطح، ورأى فيها البعض الآخر نظريّة كاملة في ثنائيّة الطبيعة البشريّة المؤلّفة من اللاّهوت والنّاسوت. فالرّجل المتأله يجد في نفسه بعد تصفيتها بأنواع الرياضة والمجاهدة والزّهد حقيقة الصورة الإلهيّة التّي طبعها اللّه فيه لأنّ اللّه خلق الإنسان على صورته. ويعزوها البعض الآخر إلى تأثّر الحلاّج بالعبارة المأثورة عن اليهود والنّصارى في كون اللّه خلق العالم على صورته. يقول الغزالي: «ومملكة الفردانيّة تمام سبع طبقات، ثمّ بعده يستوي على عرش الوحدانيّة، ومنه يدبّر الأمر لطبقات سماواته فربّما نظر النّاظر إليه فأطلق القول بأنّ اللّه خلق آدم على صورة الرّحمن إلى أن يمعن النّظر إليه فيعلم أنّ ذلك تأويل لقول قائل "أنا الحقّ" و "سبحاني"»[2].

وفي نسبة التّأله للحلاّج يذهب البعض إلى أبعد من ذلك فيسقطون الدّورة الشّعائريّة للمسيح على حياة الحلاّج وموته، ويشبّهون منحى الحياة النّموذجيّة في المسيحيّة التّي يحتلّ منها المسيح النّصف الأوّل للدّورة الشّمسيّة في حياته والنّصف الثاني بعد مماته وصعوده بمنحى الحياة لدى الحلاّج المتأله فيجعلون يوم مماته بمثابة عصر في دورة شعائريّة دينيّة لأنّ الوليّ لا ينال صورته النّهائيّة إلاّ بعد موته[3]. وفي ذلك تظهر لنا المراحل الصّعبة لإدماج هذا الرّجل المؤله بعشق الواحد في داخل الشّعور الدّيني للأمّة الإسلاميّة من ناحية واستغراق الفكر الديني في التماس أنفاس المسيح عبره.

وعن تجسّم معاني الألوهيّة بصراحة اللّفظ نصوص لأبي يزيد البسطامي نقلت عنه في بعض المخطوطات للسّهلجي جمعها ماسينيون، أو بعض المنشورات للسّراج

(١) شهاب الدّين أبو الفضل أحمد بن على بن حجر العسقلاّني، **لسان الميزان**، مؤسّسة الأعلمى للمطبوعات، بيروت، الطّبعة الثّانية ١٣٩٠هـ / ١٩٨١ م، الجزء الثّاني، ص ٣١٤ ـ ٣١٥.

(٢) أبو حامد الغزالي، **مشكاة الأنوار**، تحقيق أبو العلا عفيفي، طبعة القاهرة ١٩٦٤، ص ٦١ ـ ٦٢.

(٣) لمزيد من التوسع في ذلك انظر: عبد الرّحمن بدوي، **شخصيّات قلقة في الإسلام**، سينا للنّشر، القاهرة، الطّبعة الثّالثة، ١٩٧٠م، ص ١٠٢ و ١٣٤.

الطوسي بنشرة نيكلسون. فعن أبي يزيد أنّه قال: «رفعني (أي اللّه) مرّة فأقامني بين يديه وقال لي: يا أبا يزيد إنّ خلقي يحبّون أن يروك، فقلت: زيّني بوحدانيّتك، وألبسني أنانيّتك، وارفعني إلى أحديّتك، حتّى إذا رآني خلقك قالوا رأيناك، فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هناك»[١]. وقال أبو نصر السّراج الطوسي: «سمعت ابن سالم يقول في مجلسه يوماً: فرعون لم يقل ما قال أبو يزيد رحمه اللّه لكن فرعون قال: أنا ربّكم الأعلى، والربّ يسمّى به المخلوق فيُقال ربّ دار وربّ بيت وقال أبو يزيد سبحاني سبحاني! وسبحان اسم من أسماء اللّه تعالى الذي لا يجوز أن يسمّى بها غير اللّه تعالى»[٢]. وفي مجموع نصوص السّهلجي رواية عن أبي يزيد أنّه خاطب اللّه يقول: «كُنتَ لي مرآة، فصرت أنا المرآة»[٣]. وعن ابن الجوزي رواية يقول فيها: «سمعت عمّي خادم أبي يزيد يقول: سمعت أبا يزيد يقول: سبحاني ما أعظم شأني، ثمّ قال حسبي من نفسي حسبي»[٤].

هذه النّصوص وغيرها تعبّر في عين المتصوّف عن التّطرّف الذي يمكن أن يبلغه العارف عندما يستهلك نفسه في طلب محبوبه. فأبو يزيد ذهل من رؤية الحقّ له عن رؤيته لنفسه، وغلبه حال السّكر فنطق بما أجراه المحبوب على لسانه، أو لعلّه لمّا أحسّ بما بلغه من قرب أراد أن يثب الوثبة الأخيرة ليلحق بالألوهيّة فيصير هو واللّه شيئاً واحداً وبعد أن كان ينشد اللّه صار اللّه ينشده كما تشي عبارته: «أشرف الحقّ على أسرار العالم فشاهدها خالية منه، غير سرّي فإنّه رأى منه ملاءاً، فخاطبني معظّماً لي بأن قال: كلّ العالم عبيدي غيرك»[٥]. وصار مساوياً للّه، بل إنّ اللّه هو الذي يذكره ويعرفه ويحبّه. ويمكن أن يفهم من هذا تواجد أبي يزيد منذ الأزل، كما يمكن أن يتبيّن من هذه العبارة آثار معاني الصّلة بين الأب والإبن وكيف أنّ الأب (اللّه) يتعشّق الإبن (المسيح) منذ الأزل ويعرفه عن طريق الكلمة، ويسعى إلى التّحقّق أو التّجسّد في الوجود العيني بواسطته.ممّا يجعل أبا يزيد ينطق بقوله: «سبحاني ما أعظم

(١) انظر عبد الرّحمن بدوي، **شطحات صوفية**، وبه كتاب **النّور من كلمات أبي طيفور**، نصّ غير منشور في مناقب وشطحات أبي يزيد البسطامي، بحسب مخطوط بمدينة آل بفرنسا كما نبّه إلى ذلك الأستاذ لوى ماسينيون، ص ٢٨. القولة أخذت من كتاب السّراج الطوسي **اللّمع** بنشرة نيكلسون.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٠. عن مجموع نصوص للسّهلجي أوردها ماسينيون.

(٤) المصدر نفسه، ص٣٠. عن نصّ لابن الجوزي (النّاموس) أوردها ماسينيون.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٠. عن مجموع نصوص للسّهلجي أوردها ماسينيون .

شأني» أو بقوله: «لأَن تراني خير من أن ترى ربّك ألف مرّة»[١]. ولو أنّ لمثل هذه العبارات أكثر من قراءة فيمكن أن تذهب إلى أنّه ينشد الوصل بربّه إلى درجة الفناء في صفاته، ويمكن أن ترى أنّه أقرب إلى نفوس النّاس من خالقهم، وربّما أراد التّجسّد على مثال المسيح، والأغلب أنّها حالات السّكر التّي ترفع العارف إلى أعلى المراتب وتجعله يتطرّف إلى أبعد الحدود.

وفي طلب هذا القرب من الخالق مثال لأبي بكر الشّبلي[٢] الذي يرى السويّة في كلّ شيء فالوراء هو الوراء، أي اللاّنهاية هي النّهاية، وكلتاهما معاً في شعرة من خنصره فقد حكي عنه أنّه قال يوماً لأصحابه: «يا قوم أمرّ إلى ما وراء فلا أرى إلاّ وراء، وأمرّ يميناً وشمالاً إلى ما وراء فلا أرى إلاّ وراء ثمّ أرجع فأرى هذا كلّه في شعرة من خنصري». كما حكي عنه أنه قال: «إذ قلت كذا فاللّه، وإذ قلت كذا فاللّه (وفي نسخة فأنا) أتمنّى منه ذرّة»[٣]. فكلّ شيء مهما ضؤل هو بضعة من اللاّنهاية، الشّيء الذي يحيلنا إلى بذور وحدة الوجود، ومنه إلى مصادر إلهام المتصوّفة.

متعلّقات الألوهيّة

١ ـ القول بوحدة الأديان :

قد يتساءل الفكر ما الذي يدفع العبد المخلوق إلى طلب القرب من اللّه وادّعاء الألوهيّة ؟ وما هي متعلّقات هذه الألوهيّة في عقول بعض المتصوّفة الذين يُشهد لهم بالحكمة ؟ لا بدّ أنّ لذلك المنحى دوافعه ومؤثّراته الفكريّة والرّوحيّة على اعتبار أنّ المتصوّف هو خلاصة زمنه وسواء كان ذلك الأثر من داخل التّجربة الصوفية ذاتها أو من خارجها فالنّتيجة واحدة.

ولعلّ أوّل ما يصادفنا في العوامل المباشرة المؤثّرة القول بوحدة الأديان وعدم الإعتراف بالفواصل الزّمنيّة بينها باعتبار وحدة مصدرها وأهدافها. وحيث يعزو الحلاّج

---

(١) المصدر السّابق، ص ٣٨. عن نصّ للسّهلجي والشّعراني في **لطائف المنن والأخلاق**، ج١.

(٢) أبو بكر الشّبلي: صوفي أصله من أسروشنة بين سيحون وسمرقند، درس على الجنيد، ثمّ صحب الحلاّج وشهد مصرعه. توفي سنة ٣٣٤ هـ / ٩٦٤ م. ويعتبر الجانب الأصيل من تصوّفه هو الجانب الحلاّجي إلى جانب كونه تأثّر بالبسطامي. انظر جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص ٣٨٩.

(٣) عبد الرّحمن بدوي، **شطحات صوفية**، ص ٤٥. عن نصّ للسّراج الطوسي (**اللّمع**).

وحدة الأديان إلى المحبّة الإلهيّة، فما دام النّاس يحبّون اللّه فيجب أن يكون هذا الحبّ دينهم أمّا الإختلاف بينهم فهو اختلاف في الأسماء والصّفات والمعاني كما أكّد ذلك قوله :

تفكّرت في الأديان جدّ محقّق فألفيتها أصلاً له شعباً جمّا[1]

ومن ذلك المنطلق يتّخذ الحلاّج لنفسه ديناً فيقول :

مالي وللنّاس كم يلحونني سفهاً ديني لنفسي ودين النّاس للنّاس[2]

هذا والكلام عند الحلاّج على وحدة الأديان يستلزم كلاماً آخر في الجبر، لأنّه يرى أنّ اللّه شغل بكلّ دين طائفة لا اختياراً منهم بل اختياراً عليهم، ومن لام أحداً ببطلان ما هو عليه فقد حكم بأنّه اختار ذلك لنفسه. وعلى هذا فإنّ القول ببطلان معتقد من المعتقدات الدينيّة خطأ وضلال، فدين التّوحيد لديه ليس أكثر صحّة من التّثليث وفي ذلك يُنسب له البيت التّالي :

كفرت بدين اللّه والكفر واجب لديّ وعند المسلمين قبيح[3]

ومن ذلك يظهر لنا أنّ المنطق الذّي يحكم الحلاّج مختلف من حيث سعة الرّؤية للأشياء ومن حيث التّعامل معها وإن كان لا يختلف مع مجموع المسلمين في شيء من مبادئ الإسلام ولكنّ انفتاح قلبه على الثّقافات والدّيانات جعلاه ينشد من داخل قلعته :

على دين الصّليب يكون موتي ولا البطحاء أريد ولا المدينة[4]

ولعلّ هذه النّظريّة استهوت ابن عربي بعد بضعة قرون الذي اعتبر أنّ الإنسان يدين بما يراه لأنّ الإله في كلّ كائن من الكائنات كما في قوله :

وما الكلب والخنزير إلاّ إلهنا وما الربّ إلاّ راهب في كنيسة[5]

كما يدعو إلى عدم التّقيّد بدين معيّن لأنّ ذلك يجعله يكفّر الأديان الأخرى، كما صرّح بذلك :

عقد الخلائق في الإله عقائداً وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه[6]

وطالما أنّ عقيدته تلك جامعة لمعتقدات جميع النّاس، فهي تشتمل ديانات السّماء

---

(١) الشّيخ عاطف الزّين، **الصّوفيّة في نظر الإسلام**، ص ٢٢٧.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢٢٧.
(٣) المرجع نفسه، ص ٣٢٩.
(٤) المرجع نفسه، ص ٣٣٠.
(٥) المرجع نفسه، ص ٤٧١.
(٦) المرجع نفسه، ص ٤٧١.

وعقائد الأرض كلّها بحيث لا يفرّق بين وثنيّة قديمة أو إلحاديّة جديدة، ولا بين إسلام ونصرانيّة أو يهوديّة بل هو في آن معاً مؤمن ووثنيّ يؤدّي عبادته لأيّ ربّ يختار سواء تصوّره في وثن أو حيوان أو رآه راهباً في كنيسة. فالمعبود هو الجوهر الأزلي القديم المقوّم لجميع صور الوجود، أمّا العابد فهو الصّور المتقوّمة بهذا الجوهر. فكلّ صورة من الصّور ناطقة بألوهيّة الحقّ مسبّحة بحمده، وكلّ معبود من المعبودات وجه من وجوهه وأرقى أنواع العبادة هو التّحقّق بالوحدة الذّاتيّة بأنّك أنت هو وهو أنت بحيث يكون القلب هيكلاً لجميع المعتقدات، والعبادات مرآة تنعكس عليها صور الوجود الحقّ.

إنّ نظريّة وحدة الأديان لدى ابن عربي جعلت منه رجلاً منفتح القلب على جميع الدّيانات. فالعارف الكامل في نظره هو الذي يدرك أنّ العبادة الصّحيحة هي التّي ينظر العبد من خلالها إلى جميع الصّور على أنها مجال لحقيقة واحدة هي اللّٰه كما يُستشف من هذه الأبيات :

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي   إذا لم يكن ديني إلى دينه داني

لقد صار قلبي قابلاً كلّ صورة   فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف   وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحبّ أنّى توجّهتْ   ركائبه فالحبّ ديني وإيماني[1]

لقد حذر ابن عربي من خلال هذه الأبيات وغيرها من الإيمان بدين خاصّ والكفر بما سواه حيث قال: «فإيّاك أن تتقيّد بعقد مخصوص، وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه. فكن في نفسك هيولي لصورة المعتقدات كلّها، فإنّ اللّٰه تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد، فالكلّ مصيب وكلّ مصيب مأجور، وكلّ مأجور سعيد، وكلّ سعيد مرضى عنه»[2].

---

(١) ابن عربي، **ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق**، علّق عليه ووضع حواشيه خليل عمران المنصور، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة الأولى ١٤٢٠ هـ / ٢٠٠٠م، ص ٣٥ ـ ٣٦.

(٢) ابن عربي، **فصوص الحكم**، الفصّ ١٠، حكمة أحديّة في كلمة هوديّة، ص ١١٣. وقد أورد محمّد العدلوني الإدريسي، في كتابه **مدرسة ابن عربي الصوفيّة ومذهبه في الوحدة**، دار الثّقافة للنّشر والتّوزيع، الدّار البيضاء، الطّبعة الأولى ١٩٩٨م ص ٣٦، تعليقاً على لفظة "هيولي" الواردة في القولة، وبين مصدرها بتعليق عبد الرّحمن وكيل يقول فيه: «أنّ هيولي لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادّة وفي الإصطلاح الفلسفي هي ما به الشّيء بالقوّة أو هي جوهر في الجسم القابل لما يعرض لذلك الجسم من الإتّصال والإنفصال، وقد استعملها ابن عربي هنا بمعنى القابل الذي تنطبق فيه صورة المعتقدات كلّها وينفعل بها وتصدر عنه أفعاله طبقاً لمعتقداته المتنوّعة».

كما عقّب على أبياته بالشّرح فقال: «لقد أورد لفظ "القلب" لتقلّبه وتنوّعه بتنوّع الواردات عليه هذه الواردات التّي تتنوّع بتنوّع أحواله لتنوّع التّجليّات الإلهيّة لسرّه... وأنّه جعل القلب دير لأنّه منزل الرّهبان وموقع إقامتهم...ويضيف أنّ هذا القلب صورة بيت الأوثان، فلمّا كانت الحقائق المطلوبة للبشر قائمة به سمّي قلبه كعبة»[١].

وفي شرحه لقوله:

تثلّث محبوبي وقد كان واحداً   كما صيّروا الأقنام بالذّات أقنوماً

يبين ابن عربي «أنّ العدد لا يولّد كثرة في العين كما تقول النّصارى في الأقانيم الثّلاث... إنّما المراد إله واحد، وباقي الأسماء أجريت مجرى النّعوت لها»[٢].

لقد أدرك ابن عربي في الواحد جميع صور المعبودات، وأفاد قوله بالحقيقة المحمديّة بأنّ جميع الأنبياء هم نوّاب لمحمّد إلى إثبات أصل واحد للشرائع لذلك ينفي عذاب الآخرة على المشركين لأنّهم في الحقيقة «لم يعبدوا اللّه إلاّ من حيث أدركوه، وما علموه من علمه... فكان شركهم عين التّوحيد... فهم كمثل المجتهد الذي اجتهد وأخطأ»[٣]. أمّا الإختلاف الظّاهريّ بين الأديان فيعود إلى إختلاف الألسن والأزمان التّاريخيّة، وتلك العبقريّة لدى ابن عربي تسافر بنا عبر الأديان وتجعلنا نتعشّق الإنسان المنفعل المتفاعل والذّات الإلهيّة كيفما تجلّت، وتجعلنا نستغرق معه في تلك الحقائق ولا نستغرب عنه قربه من نموذج المسيح كمصدر للمعرفة.

٢ ـ وحدة الوجود لدى المتصوّفة المسلمين:

(أ) جذورها الفلسفيّة :

أوضحت الدّراسات الحديثة لمجتمع شبه الجزيرة العربيّة في العصر الجاهلي بأنّه لم يكن في غفلة عن التّيّارات الفكريّة المتصارعة والمسيطرة على العالم القديم وقتذاك، وعارضت من قال بأنّ هذا المجتمع الجاهلي ليس غير قبائل متناحرة تربطها العادات والتّقاليد، وكشفت عن تواجد دول عظيمة ذات حضارات مزدهرة وعلاقات تجاريّة مهمّة مع جيرانها في وادي الحجاز وأوضح الدّكتور محمود مصطفى علمي[٤] أنّ الفكر العربي أخذ من التّيّارات الفكريّة السّائدة ما يتماشى مع حضارته وقيمه ومبادئه. وقد

---

(١) ابن عربي، **ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق**، ص ٣٦.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٨.
(٣) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج ١، ص ٢٠٨.
(٤) الدكتور محمود مصطفى علمي، **الحياة الرّوحيّة في الإسلام**، دار النّهضة (بدون تاريخ)، ص٣٤.

استطاع الفكر اليوناني إيجاد منافذ عقليّة تستجيب للتّراث الرّوحي الإسلامي، ودليل ذلك إبقاء العرب على المدارس الفلسفيّة العلميّة في الإسكندريّة وإنطاكية إيماناً منهم بالفكر الإسلامي وبنقاء معدنه وغزارة منبعه وأخصب ذلك التّمازج بين الفكر اليوناني القديم والفكر الشّرقي القديم مدارس مثل "مدرسة جنديسابور" ولو أنّها لم تسلم من بعض التّعاليق المغرضة حيث لقّب المنتمون إليها بأبناء الفلسفة اليونانيّة[1].

وسار نسق التّبادل الفكري بخطوات متسارعة مع اتّساع دائرة التّرجمة، وخصوبة العقود الثّقافيّة فتعرّف الفكر العربي الإسلامي على المنطق اليوناني وتأثّر به، بل وعمل على صبغه بالصّبغة العربيّة الإسلاميّة في قوالب جديدة ومناهج حديثة.

كلّ تلك الرّواسب لم تترك الفكر الصّوفي الإسلامي دونما اهتمام سيّما وأنّ فلسفة أفلاطون[2] بأقسامها الثّلاثة: النّفس، واللّه، والعقل[3]، تعزف على أوتار المتصوّفة وتدغدغ إحساسهم المرهف. فكانت لبعض نظريّاتهم على غرار "وحدة الوجود" بدون شكّ جذورها الفلسفيّة والتّي تتلخّص في أنّ الوجود واحد لا تكاثر فيه ولا تعدّد، وهو واجب الوجود الأبدي الأزلي الظّاهر والباطن وهو كلّ شيء ولا شيء سواه، إذ لا وجود في الحقيقة إلاّ لله وهو والعالم شيء واحد.

(ب) من المتصوّفة القائلين بوحدة الوجود :

يشرح الدّكتور توفيق بن عامر في مقال له بمجلّة **الحياة الثّقافيّة** المؤثّرات الثّقافيّة والنّزعات الفلسفيّة لوحدة الوجود لدى ابن عربي فيقول: «إنّ (الشّيخ الأكبر ابن عربي) هو أوّل القائلين بهذا المذهب في التّصوّف الإسلامي. فقد أفضت تجربة الحبّ الإلهي لديه إلى الإتّحاد ووحدة الشّهود عبر الفناء والسّكر والوجد كسابقيه من أصحاب الوحدة الذّوقيّة في بداية الأمر، مع حرص واضح لديه على تنزيه الذّات الإلهيّة. إلاّ

---

(١) لمزيد من التّوسّع في ذلك انظر عبد الحكيم عبد الغني قاسم، **المذاهب الصّوفية ومدارسها**، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطّبعة الثّالثة، ص ٤١.

(٢) أفلاطون: يعتبر من أعظم فلاسفة العصور القديمة (ولد ٤٢٧ق م، وتوفي نحو ٣٤٧ ق م) من أسرة أرستقراطيّة أثينيّة، كان تلميذاً لسقراط، وتتّسم فلسفة أفلاطون بكونها وفي المقام الأوّل رجوع متّصل للفيلسوف نحو ذاته. انظر جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص ٧١.

(٣) النفس في فلسفة أفلاطون هي الجوهر الكريم الشّريف الذي يدور حول العقل ويشتاق إليه، كما يشتاق العالم السّفلي إلى النّفس في سكناتها وتحرّكاتها. أمّا اللّه في جوهر المذهب فهو المحبوب المبدع الذي تشتاق إليه الصّور العليا لأنّه كساها حقيقة وجودها فهو قديم دائم على حاله. أمّا العقل فهو يشتاق إلى اللّه النّور الأوّل ويفيض عنه. انظر عبد الكريم الغني قاسم، **المذاهب الصّوفيّة ومدارسها**، ص ٤٤.

أنّه قد تجاوز هذا النّوع من الوحدة عندما أضفى عليها طابعاً فلسفيّاً، وعندما غلب عليه النّظر العقلي بقدرما استوعبت نفسه الذّوق الرّوحي فأضحت وحدته أقرب إلى وحدة الفلاسفة منها إلى إتّحاد الصّوفيّة، وأضحى "الحقّ" و "الخلق" و "المطلق" و"المعيّن" عنده وجهين لحقيقة واحدة ليس لأحدهما وجود مستقلّ عن وجود الآخر، بل بات وجود اللّه هو عين وجود العالم وانعدم الفرق بين العبد والربّ... لقد استفاد ابن عربي في صياغته لنظريّته هذه من التّراث الفلسفي الآتي من المشرق إلى الأندلس في القرن الثّالث للهجرة على يد ابن باجة (ت ٥٣٢هـ)، وابن طفيل (ت ٥٨١هـ)، وابن رشد (ت ٥٩٥ هـ)...»[(١)].

ويقوم مذهب ابن عربي على اعتبار الوجود كلّه واحد، فوجود المخلوقات عين وجود الخالق والفرق لا يعدو أن يكون أمراً يقضي به الحسّ الظّاهر لأنّ الإنسان ينظر إلى المخلوقات بوجه وينظر إلى اللّه بوجه، ولو نظر إليهما بوجه واحد لزال الفرق، فالذّاتيّة واحدة لا جمع فيها ولا تفرقة. يقول ابن عربي في ذلك :

يا خالق الأشياء في نفسه   أنت لما تخلقه جامع
تخلق ما لا ينتهي كونه   فيك، فأنت الضيّق الواسع[(٢)]

ويقول في موضع آخر :

فيحمدني وأحمده   ويعبدني وأعبده
وفي حال أقرّ به   وفي الأعيان أجحده
فيعرفني وأنكره   وأعرفه فأشهده[(٣)]

ويذهب ابن عربي في وحدة الوجود إلى أبعد من ذلك، كما انتبه كثير من المحقّقين حيث يعتبر أنّ ما في الوجود إلاّ اللّه، ونحن وإن كنّا موجودين فإنّما وجودنا به، فمن كان وجوده بغيره فهو في حكم العدم. على ذلك تضمحلّ الفوارق بين الخالق والمخلوق، بل وتنعدم فيصير الأوّل عين الثّاني. وعن ذلك التّوحّد يقول:

ممّن تفرّ وما في الكون إلاّ هو   وهل يجوز عليه "هو" أو "ما هو"[(٤)]

---

(١) توفيق بن عامر، «التّراث الصوفي والمؤثّرات الثّقافيّة والنّزعات الفلسفيّة»، مجلّة **الحياة الثّقافيّة**، السّنة ٢٥، العدد ١١٢، فيفري/ شباط ٢٠٠٠ م، ص ١٢ و ١٣.

(٢) الشيخ عاطف الزّين، **الصوفيّة في نظر الإسلام**، ص ٤٦٠.

(٣) المرجع نفسه، ص ٤٦١.

(٤) المرجع نفسه، ص ٤٦٢.

والحقيقة الوجوديّة واحدة في جوهرها وذاتها متكثّرة بصفاتها وأسمائها، لا تتعدّد فيها إلاّ بالاعتبارات والنّسب والإضافات، وهي قديمة أزليّة أبديّة لا تتغيّر وإن تغيّرت الصّور الوجوديّة التي تظهر فيها[1]. ذلك النّفس الفلسفي في نظريّة ابن عربي قد يبرّره ذوقه الرّمزي فالمتصوّف كما صرّح أبو العلا عفيفي: «يتكلّم بلسان الرّمز والإشارة إمّا ظنّا بما يقول على من ليسوا أهلاً له، وإمّا لأنّ لغة العموم لا تفي بالتّعبير عن معانيه. لذلك تجد الغالب على أسلوب ابن عربي تعقيد البسيط، وإخفاء الظّاهر، واستعمال المصطلحات الفلسفيّة والكلاميّة على سبيل التّرادف. فقوّة التّفكير لديه خاضعة إلى قوّة خياله المعبّر عن الفلسفة الإلهيّة الممزوجة بالتّصوّف»[2].

وعن نموذج التّصوّف الممزوج بالفلسفة وتحديداً في القرن السّابع هجري يستوقفنا مثال ابن سبعين[3] الذي اتّخذ من نظريّة وحدة الوجود عقيدة ومذهباً فكريّاً وذوقيّاً، وهو الأنموذج البارز المعبّر عن التصوّف الفلسفي المصطبغ بعقيدة الوحدة الذي جاء قبله وظهر في آراء ابن احلى(٥٨٥ ـ ٦٤٥هـ) الذي يرى أنّ الحقيقة المطلقة هي الوجود الكلّي بمعنى وجود اللّه، وما الموجودات إلاّ علامات والتّميّز بين اللّه والعالم وهو من عمل الوهم[4]، أو في آراء الحاج يس المغربي (ت ٦٨٧ هـ) الذي اعتبر الوجود الخارجي وهم، فإذا سقطت الأوهام صار مجموع العالم بأسره وما فيه واحد وهو الحقّ الواحد في نفسه والمتعدّد بنفسه[5].

وتقوم نظريّة وحدة الوجود لدى ابن سبعين على القول بأن لا موجود إلاّ اللّه، «فلا وجود لكلّ إلاّ في كلّ، فاتّحد الكلّ بالجزء فارتبطا بالأصل وهو الوجود، وافترقا وانفصلا بالفرع، فالعامّة والجهّال غلب عليهم العارض وهو الكثرة والتّعدّد ،والخاصّة والعلماء غلب عليهم الأصل وهو وحدة الوجود»[6]. فالوجود لديه واحد، الهويّة فيه هي الكلّ، والماهيّة هي الجزء ولا وجود للجزء إلاّ في إطار الكلّ الشّامل، والحقّ

---

(١) ابن عربي، **فصوص الحكم**، الجزء ١، ص ٢٤.

(٢) تعليق لأبي العلا عفيفي ، المصدر نفسه، ص ١٥ و ١٨.

(٣) إبن سبعين: هو عبد الحقّ بن إبراهيم بن محمّد بن نصر بن فتح بن سبعين وقد سبق التعريف به. ولمزيد من التّوسّع انظر: ابن الخطيب، **الإحاطة**، تحقيق عبد اللّه عنان، طبعة القاهرة ١٩٧٤م، الجزء ٤، الصّفحات من ٣٤ إلى ٣٨. كذلك جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص ٢٥.

(٤) نظر ابن الخطيب، **روضة التعريف بالحبّ الشّريف**، تحقيق وتعليق محمّد الكتاني، بيروت، الطّبعة الأولى ١٩٧٠م، الجزء ٢، ص ٦٠٥.

(٥) المصدر نفسه، ص ٦٠٥.

(٦) رسائل ابن سبعين، ص ١٩٣.

لديه هو صورة كلّ موجود وغايته، «والأعراض الجسمانيّة والرّوحانيّة ملكه وفعله والوجود إلى سواه معه بمنزلة الكلام من المتكلّم متى قطعه انقطع ومتى تكلّم به وجد»[١]. ومن حيث أحاديّة الوجود ينمحي الفصل بين معاني الرّبوبيّة ومعاني العبوديّة أو معاني "الهويّة" و "الماهيّة"، وتتنزّه وحدة الحقّ عن كلّ المفهومات الإنسانيّة التي يمكن أن تُخلع عليها.

لقد رفضت الكثير من الأقلام الإسلاميّة نسبة وحدة الوجود إلى المتصوّفة معتبرة أنّ المتصوّف ما دام يقول بتنزيه اللّه، فمهما صدر عنه من أقوال مُشعرة بالتّشبيه لا تدينه. فالمنزّه من المتصوّفة يشاهد كلّ شيء في اللّه ولكنّه في الوقت نفسه يعتبر اللّه فوق كلّ شيء، مخالفاً لكلّ مخلوق فوحدته وحدة شهود. على ذلك لا يجب الخلط بين فيض العاطفة الدّينيّة التي يفنى فيها المتصوّف عن كلّ شيء سوى اللّه، وبين المذاهب الفلسفيّة الطّبيعيّة التي لا يرى صاحبها فيها غير حقيقة وجوديّة واحدة يطلق عليها اسم "اللّه" تارة واسم "العالم" أخرى. لذلك يؤوّل قول الحلاّج «أنا الحقّ» بمعنى أنا الحقّ الخالق ويبتعد بذلك عن التّشبه باللّه[٢]. وعن احتمال تأويل أقوال المتصوّفة جاء في **معلمة التّصوّف الإسلامي** ما ينسب إلى الشّيخ محمّد يحيى بن محمّد الولاتي قوله: «إنّ ما عثرنا عليه من ألفاظ الصّوفيّة المنقولة عنهم في الوحدة تحتمل التّأويل». ويرى «أنّ قول الحلاّج "أنا الحقّ" مثلاً يعني صورة جسمه وما ركّب فيه من الآيات والمعاني والأسرار مجلّى للحقّ تعالى كسائر المخلوقات، أي يستدلّ بالنّظر فيها على وحدانيّة اللّه وعن كونه في نفسه آية من آياته»[٣].

ولعلّ هذا الرّفض في نسبة وحدة الوجود للمتصوّفة يرجع إلى اختلاف في المنطلقات، فعقيدة وحدة الوجود بمعناها الفلسفي تربط في الوجود الخالق بالمخلوق، فيما ينطلق الفكر الإسلامي من أنّ وجود الحقّ ذاتي مستقلّ بنفسه وكلّ ما عداه فوجوده تابع له. فلا يصحّ بالبداهة أن يكون الحادث عين القديم والمخلوق عين الخالق ولا يمكن بسط وجود الواجد على وجود الحادث لأنّ ما يكمّل غيره ناقص أمّا

---

(١) ابن سبعين، **بدّ العارف**، تحقيق جورج كتورة، بيروت، الطّبعة الأولى ١٩٧٨ م، ص ١٨. أشير إلى أنّ لفظة "بدّ" في عنوان الكتاب تعني الصنم عند الهنود واسمه مأخوذ من اسم بوذا كما يرى ابن النّديم، وهو من البيذ ومعناها عند البراهمة تفسير العلم لما ليس بمعلوم كما يرى البيروني.

(٢) رينولد. أ. نيكلسون، **في التّصوّف الإسلامي وتاريخه**، ص ١٣١ و ١٣٢.

(٣) عبد العزيز بن عبد اللّه، **معلمة التّصوّف الإسلامي**، دار النّشر المعرفة، الطّبعة الأولى، ٢٠٠١م، الجزء الثالث "آثار التّصوّف المغربي"، ص ٦٥.

ما ذهب إليه المتصوّفة فيرجع إلى تأمّلهم في اللّه، فمن حدّق في المصدر ذابت من أحاسيسه صور الموجودات الظليّة أو التّبعيّة، وتحوّلت الأغيار عنه إلى أخيلة وأطياف. ولا يبعد إذا استسلم لهذا الحال أن يفوه لسانه بما يعبّر عن حاله ومشاعره تلك فينسب بسبب ذلك إلى القول بوحدة الوجود، لذلك رجّح صاحب هذا الرأي (الدّكتور عمر عبد اللّه كامل) القول بوحدة الشّهود لأنّها حال يلاحق شعور الإنسان وليس قراراً يصدر عن عقله. فهو على الرّغم من يقينه العقلي الجازم بوجود هذه المكوّنات وحدوثها ومخلوقيّتها، لا يرى فيها أو منها إلاّ مرايا تتجلّى فيها صفات الخالق والإنسان الصّوفي لمّا يغيب عن العالم لا يشهد إلاّ اللّه الذي في كلّ شيء له آية تدلّ على أنّه واحد[1].

٣ ـ نظريّات فلسفيّة مساعدة على فهم منزع المتصوّفة إلى التّأله :

(أ) إطّلاع المتصوّفة على نظريّة الفيض :

تساعد نظريّة الفيض على بيان كيفيّة صدور الموجودات عن الأوّل، وتعتبر أنّ هذا الصّدور فعل ضروريّ ناشئ عن طبيعة المبدأ الأوّل الذي يصدر عنه الوجود كما يصدر النّور عن الشّمس والحرارة عن النّور، وحيث تنتقل الكائنات من الوحدة إلى الكثرة، أي من الوجود الأبدي المطلق إلى الوجود الزّماني المتغيّر. أمّا الوجود الأبدي أو المبدأ الأوّل فواجب بذاته وما فاض عنه واجب بغيره، فإذا كان اللّه علّة الوجود كان العالم ممكناً بذاته واجباً باللّه. ولنا في ذلك أن ننقل نظريّة ابن سينا[2] في مبدأ الإبداع بالتّعقّل حيث يرى أنّ العقل الأوّل إنّما نشأ عن تأمّل الإله لذاته، فإذا فكّر العقل في الإله فاض عنه عقل ثان والعقل الثاني يلزم عنه ثلاثة أشياء هي: العقل الثالث، وفلك الكواكب الثّابتة، وصورته التي هي النّفس... وهكذا إلى أن ينتهي الفيض إلى فلك القمر وكرّة الهواء المحيطة بالأرض[3]. وفي بيان احتواء الفكر الصوفي مثل تلك النّظريّات وتمثّلها، يشبّه جميل صليبا حركة الدّراويش بحركة الأفلاك

---

(١) الدّكتور عمر عبد اللّه كامل، **التّصوّف بين الإفراط والتّفريط**، ص ٢٣٧ و ٢٣٩.

(٢) ابن سينا: هو أبو علي الحسين بن عبد اللّه بن سينا، (٣٧٠هـ / ٩٨٠ م ـ ٤٢٨ هـ / ١٠٣٧م) من أعظم فلاسفة العرب، درس مبادئ الفلسفة اليونانيّة والهندسة والحساب، وبرع في الرّياضيّات، كما تعلّم الفقه القرآني وأصاب في الطبّ تقدّماً سريعاً. انظر جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص ٢٧.

(٣) الدّكتور جميل صليبا، **من أفلاطون إلى ابن سينا**، دار الأندلس، بيروت، الطّبعة الثّالثة ١٩٨٣م، الصّفحات من ٨٤ إلى ٩٨.

لأنّها شبيهة بحركات النّفوس التي تتحرّك بحركات مستديرة حول عقولها لتصيب من حركاتها تلك كمالاً. والدّراويش في حلقاتهم يحرّكون أجسامهم حركات مستديرة لينالوا من وراء هذه الحركات خيراً يبتغون الوصول إليه والإتّحاد به، وكأنّ الخير المطلق حدّ نهائيّ وغاية قصوى[(١)].

(ب) نظريّة السّعادة :

تساعد نظريّة السّعادة لابن سينا على فهم منزع المتصوّفة إلى الحبّ الإلهي ورغبتهم في نيل السّعادة التي هاموا بها وبحثوا عنها كما يبحث العطشان عن الماء. فالسّعادة لديهم تفيض عن المبدع الأوّل لذلك تتطلّع الأنظار إليه وكلّ منها ينال من الخير ما هو جدير به وما هو موافق له، وكلّما كان الكمال الذي تحصل عليه النّفس أتمّ وأفضل، كانت اللّذة التي تدركها أبلغ وأشدّ. ولا تتمكّن النّفس من الإتّصال بالملأ الأعلى إلاّ إذا استقلّت عن شواغل المادّة وعوائقها. «فالنّفوس السّليمة التي هي على الفطرة، إذا سمعت ذكراً روحانيّاً غشيها غاش شائق لا يعرف سببه، وأصابها وجد مبرح مع لذّة مفرحة تفضي بها إلى الحيرة والدّهش»[(٢)].

وفي نظريّة ابن سينا تتلو مراتب العقول المفارقة، مرتبة العشّاق المشتاقين. فهم من حيث هم عشّاق قد نالوا قسطاً من الكمال، وهم بما حصلوا عليه من الكمال مبتهجون. وتليها مرتبة النفوس البشرية المترددة بين الرّبوبيّة والسفالة فلا هي في المثل الأعلى ولا هي في الحضيض. والعارف في نظر ابن سينا من المتصوّفة يتجرّد من جلبابه إلى عالم القدس وتظهر عليه أمور خفيّة يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها. فالعارف يتوصّل بالرّياضة إلى مشاهدات يعجز عن إدراكها الوهم، وتكلّ عن بيانها الألسنة. والمتصوّفة لدى ابن سينا أهل البهجة والسّعادة والواحد منهم في فرحته بالحقّ منشغل، لا يخاف هجوم شيء ولا يحزن عن فوات شيء، بل هو منصرف إلى الأفق الأعلى، مستديم لشروق النّور عليه. وفي بيانه لدرجات العارفين ومراحل انتقالهم من الأحوال الجسميّة إلى الأحوال الرّوحانيّة، يبيّن ابن سينا تمثّل العارف في الحقّ وغيابه عن نفسه ويصرّح بأنّه إذا بلغت الإرادة بالمريد حدّها الأعلى سنحت له خلسات يطّلع بها على نور الحقّ، وهي خلسات لذيذة كأنّها بروق تومض إليه ثمّ تخمد عنه فيرى الحقّ في كلّ شيء. ثمّ لتبلغ به الرّياضة مبلغاً يصير فيه المخطوف مألوفاً، والوميض شهاباً، ويتقرّب من اللّه فيتمثّل فيه جمال الحقّ، وتفيض عليه اللّذات فيغيب

(١) المرجع نفسه، ص ٩٣.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٣١.

عن نفسه ولا يرى غير المعبود المبدع. أمّا إذا أدرك درجة الوصل فإنّها ستأخذه إلى المحو والفناء ومثل هذه الدّرجات لا يفهمها الحديث، ولا تشرحها العبارة وإنّما تدلّل على انغماس ذبالة الحياة في زيت التّصوّف الفلسفي[١].

كلّ تلك المقاربات بين الفلسفة والتّصوّف يمكنها أن تعبّر عن تشابه في التّجارب وتدلّل عن موضوعيّة تلك التّجارب خاصّة إذا انطلقنا من مبدأ أنّ العلم والتّصوّف لا يتعارضان وأنّ لقاءهما يمكن أن يحقّق انجازات محترمة في عالم الفكر.

٤ ـ المقامات والأحوال الصوفيّة والمنزع الإلهي :

(أ) مقام الفناء :

الفناء عند الصوفيّة هو نهاية المطاف وآخر مراحل الطّريق الذي يمرّ به المتصوّف في رياضته الشّاقة التي تقوم على هجر الماديّات، والسّهر، والعزلة بغاية اضمحلال ذات الإنسان بذات اللّه. وهو مقام الإصطدام في صورة ذات مقدّسة يهيم المتصوّف في مجالها ويتعشّق كمالها وبقدر ما تتضاءل ذاتيّة العبد وتتقلّص يكون دنوّه من حال الفناء حتّى إذا تلاشت هذه الذّاتيّة نهائيّاً يكون الوصول إلى ذرى المشاهدة[٢]. وفي **الرّسالة القشيرية** بعض التّعريفات لمقام الفناء منها أنّه عبارة عن مشاهدة جريان القدرة في تصاريف الأحكام، فإذا فني عن توهّم الآثار من الأغيار بقي بصفات الحقّ، ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتّى لم يشهد من الأغيار لا عيناً ولا أثراً ولا رسماً ولا طللاً فقد فني عن الخلق وبقي بالحقّ[٣].

وتجربة الفناء لدى البسطامي تكرّس تلك المعاني المحطّمة للحواجز الذّاتيّة وللهويّة الشّخصيّة إلى أن يشعر المتصوّف أنّه اندمج أو فني في اللاّمتناهي أو غرق في المحيط الكلّي للوجود. وعندما يقول البسطامي «أنت سوف تكون هناك أمّا أنا فلن أكون هناك»[٤]، فإنّه يقصد أنّ هويّته الشّخصيّة قد تلاشت تماماً أو فنيت أو ذابت في الذّات الكليّة التي يفسّرها على أنّها اللّه، ومن ثمّ فلست "أنا" بل "أنت" الذي تكون

---

(١) الدّكتور جميل صليبا، **من أفلاطون إلى ابن سينا**، ص ١٣٤ و ١٣٥.

(٢) رينولد نيكلسون، **في التّصوّف الإسلامي**، القاهرة، ١٩٤٧ م، ص ٢٩.

(٣) عبد الكريم القشري، **الرّسالة القشيريّة في علم التّصوّف**، تحقيق وإعداد معروف زريق وعلي بلطجي، دار الجيل، بيروت، الطّبعة الثّانية، ص ٦٨.

(٤) جان شوقلي، **التّصوّف والمتصوّفة**، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشّرق، المغرب، ١٩٩٩م، ص ٨٠.

هناك كما ذهب إلى ذلك أغلب المطّلعين على تصوّف البسطامي لذلك اعتبروا أنّ الخواطر الرّبانيّة الواردة على لسانه من نحو "أنا ربّكم الأعلى" و "سبحاني" نطق بها لسانه لمّا جعل نفسه مكان اللّه ولمّا ذهب به الوعي والشّعور والإدراك وتلاشت أنيّته وهو ما يسميّه فريد الدين العطّار بالفناء الجزئي في الكلّي[١]، سيّما وأنّ الكمال هو مطلب المتصوّف كما أكّد ذلك الغزالي: «فالكمال هو أن يفنى الصوفيّ عن نفسه وأحواله وينساها، فيسمع اللّه وباللّه وفي اللّه ومع اللّه. فلم يبقَ فيه شيء أصلاً من بشريّته، وذلك سرّ من أسرار الرّوح... ويمثّل المقام بالمرآة التي لا لون لها في نفسها بل لونها لون الحاضر فيها»[٢]. كذلك يتحرّر المتصوّف بفنائه في اللّه كما عبّر عن ذلك أبو بكر الشّبلي (ت ٣٣٤هـ / ٩٤٦م) بقوله:

إذا أفنيتـــني فيـــك
أصبحت حـرّاً عتيقاً[٣]

(ب) مقام المكاشفة:

إنّه من المقامات المجليّة للحجب الفاصلة بين النّفس البشريّة والجلال الإلهي. والمجاهدات الصوفيّة تبدّد الحجب وتؤدّي إلى الكشف عن الأسرار الإلهيّة[٤].

والمكاشفة هي سبب المعرفة الحقّ، فالأشياء على الحقّ كالسّتور إذا رفعت وقع الكشف لما وراءها ومن ارتفع في حقه الستر بالكشف نال علم اليقين، وذلك في رأى الحلاّج لا يتمّ إلاّ بالغيبة عن كلّ ما عدا اللّه[٥]. ولو أنّ ذلك النّوع من المجاهدة في رأى البعض يفسد المزاج، ويخلط العقل، وأنّ رياضة النّفس إذا ما انفصلت عن التّهذيب بحقائق العلوم نشبت بالقلب خيالات فاسدة على حدّ تعبر الغزالي[٦].

(ج) مقام التّجلي:

يُعرّف التجلّي الذّاتي بكونه تجلّي الذّات وحدها لذاتها والذّات في عينها هي وجود الحقّ، لأنّ ما سوى الوجود من حيث هو وجود ليس إلاّ العدم المطلق. أمّا

---

(١) فريد الدين العطّار، **منطق الطّير**، نشرة الدّكتور أحمد ناجي القيسي، بغداد، ١٩٦٨م، ص ٣٤٨.
(٢) الشّيخ عاطف الزين، **الصّوفيّة في نظر الإسلام**، ص ٤٢٠.
(٣) جان شوقلي، **التصوّف والمتصوّفة**، ص ٤٢.
(٤) الشّيخ عاطف الزين، **الصوفيّة في نظر الإسلام**، ص ٤٥٦.
(٥) المرجع نفسه، ص ٣٣٣.
(٦) انظر الدّكتور عمر عبد اللّه كامل، **التصوّف بين الإفراط والتّفريط**، ص ١٣٧.

التّجلّي الشّهودي فهو ظهور الحقّ بصور أسمائه في الأكوان[١]. وفي **الرّسالة القشيريّة** «أنّ اللّه إذا تجلّى لشيء خشع له»[٢]. والتّجلّي لدى ابن عربي ظهور نورانيّ للذّات الإلهيّة وصفاتها، معتبراً اللّه تعالى مركز النّور الذي لا ينقطع ويظلّ في الأشياء منه مثل الدّخان الذي يتصاعد من ذبالة مصباح أطفئ... ويبقى النور الإلهي متّصلاً بالأنفس يتموّج على القلب[٣].

وفي التّجلّي الصوفي يتبيّن أنّ الواحد إثنان، فالنّفس توجد داخل إلهها والإله داخل النّفس ولا فرق بينهما كما لا فارق بين الشّمس ونورها، وبذلك الإنسجام العميق يربط الخالق بروح خلقه كما هو المسيح مع الخالق واحد وكما هو في الفكر الصوفيّ المسيحيّ واسطة للنّفاذ إلى العالم الماورائي يخترق الحجب وينتشر وسط ظلل من الغمام يبدّدها، وذلك يقتضي إفراغ النّفس لله ويستطيع المتصوّف بعد ذلك حسب جان شوقلي: «الرّجوع إلى العالم عندما يصبح لبصره نصيب من صفاء رؤية اللّه»[٤].

هذا وما يمكن استخلاصه من تمثّل الألوهية في تراث المتصوّفة ومن حضور لصورة المسيح المؤلّه فيها تعكسه بعض المطابقات سواء قصدها المتصوّف، أو أنّها وجدت هوى في نفسه. فالحاصل أنّ المتصوّف تطرّف في محبّة الوصل باللّه إلى حدّ الفناء في صورته التي بموجبها يصبح ربّانياً ويغيب عن هويّته الشّخصيّة ويستغرق تماماً في اللّه ويفيض عنه كما اعتبرت "الكلمة" فيضاً من اللّه وحقيقة من حقائقه، وصورة من صوره.

فعلى هذه المطابقة ومن أجلها يتنزّل التّشبه بالمسيح لدى المتصوّفة خاصّة بالنّظر إلى اعتبارهم الكون والإنسان على صورة اللّه، فإذا استولى على الإنسان سلطان الحقّ فلا يشهد شيئاً سواه، ويصعب في تلك الصّلة الشّخصيّة باللّه الكلام من دون الإعتراف بشيء من التّشبه به.

ونضيف إلى اعتباراتنا تلك أنّ المتصوّف لا يستخدم البراهين والحجج في تبرير ألوهيّته ليبيّن موضوعيّة تجربته بل نراه غالباً ما يزعم أنّ النّور الدّاخلي هو الذي أكّد له ذلك، ومن ثمّ فليست هناك ضرورة بالنّسبة له لوجود برهان منطقيّ ممّا يوسّع دائرة التّأويل على أكثر من مستوى.

---

(١) كمال الدين عبد الرّازق القاشاني، **إصطلاحات الصوفيّة**، ضبطه وعلّق عليه: موفق فوزي الجبر، دار الحكمة، دمشق، الطّبعة الأولى ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م، ص ٢١.

(٢) عبد الكريم القشيري، **الرّسالة القشيريّة**، ص ٧٤.

(٣) الشيخ عاطف الزين، **الصوفيّة في نظر الإسلام**، ص ٤٥٧.

(٤) جان شوقلي، **التّصوّف والمتصوّفة**، ص ١٢٧ ـ ١٢٨.

الفصل الثّاني

الإتحاد والحلول

تجليّات صورة المسيح من خلال عقيدة الإتّحاد والحلول

إنّ دخول عالم اللاهوت لدى المتصوّفة كان من باب ما يسمّونه الإتّحاد والحلول الذي بموجبه تنمحي صفات النّاسوت. ومعرفة اللّه في الفكر الصوفي تمرّ عبر الإستغراق في حبّه وتقديسه، وتطهير الرّوح وأخذها إلى مراتب اليقين وقد كان ذو النون المصري[١] يقول: «عرفت ربّي بربّي ولولا ربّي لما عرفت ربّي»[٢]. هذا إلى جانب كون التصوّف، ضمن تعريفاته الكثيرة، على مثال القول بأنّ «التّصوف هو أن تحبّ اللّه وتكره العالم»، أو أنّ «التصوّف هو أن تفنى عن نفسك وتبقى بربّك» أو التّعبير عنه بأنّه «التخلّي عن صفات العبوديّة، والتّحلّي بصفات الرّبوبيّة»[٣]، يزكّي لدى المتأمّل كون الشّعور الديني للمتصوّف لا يتعلّق بموجود مطلق مجرّد عن الصفات الذاتيّة، بل يتعلّق بموجود مشخّص شامل في نفسه لكلّ وجود وكلّ فعل وكلّ مادّة وكلّ قوّة. فوجود اللّه سار في كلّ شيء منزّه عن كلّ شيء، وأعظم مجلّي لهذا الوجود هو الإنسان ذلك العدم المحض الذي لا حظّ له من الوجود إلاّ من حيث هو صورة اللّه ولا يكون له ذلك إلاّ إذا حقّق في ذاته كلّ تلك المعاني وصار وجوده متأصّل في الوجود الإلهي الأزلي.

---

(١) ذو النون المصري: هو أبو الفيض ثوبان المصري، متصوّف سنّي لقب بقطب الوقت (ت ٢٣٥هـ / ٨٥٩ م، كان أوّل من تكلّم في ترتيب الأحوال ومقامات أهل الولاية وأبرز من أدخل الوجد والحبّ المطلق في التّصوّف. انظر جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص ٣١٥.

(٢) احمد توفيق عيّاد، **التصوّف الإسلامي وتاريخه**، مكتبة الأنجلو المصريّة، المطبعة الفنيّة، القاهرة ١٩٨٠ م، ص ٧٨.

(٣) رينولد نيكلسون، **في التّصوّف الإسلامي**، ص ١٥٣.

ولتجربة الإتّحاد لدى المتصوّفة جذور قرآنيّة تزكّي لديهم تلك الرّغبة في القرب من اللّه على مثال قوله تعالى: «إيّاك نعبد وإيّاك نستعين»[1]، أو قوله تعالى: «اللّه نور السّماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزّجاجة كأنّها كوكب دريّ يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقيّة ولا غربيّة يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور»[2]، وهي من سورة النّور التّي تقدّم للتّعليم الصوفي موضوعا يبني عليه المتصوّف طريقه الذي يقوم على السّفر إلى النّور والخروج من الظّلام إلى التّجلّي والظّهور عبر أعمدة الزّجاج الملوّنة تلوّن البشر. كما أنّ لوعد الإتّحاد ما يسنده في السّنّة النّبويّة الشّريفة فكثيراً ما يُذكر الحديث القدسي المروي عن أبي هريرة عن الرّسول محمد: «إنّ اللّه تعالى قال: من عادى لي وليّاً، فقد آذنته بالحرب، وما تقرّب إليّ عبدي بشيء أحبّ إليّ ممّا افترضته عليه. وما زال عبدي يتقرّب إليّ بالنّوافل حتّى أحبّه، فإذا أحببته، كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به، ويده التّي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها وإن سألني، أعطيته، ولئن استعاذني لأعيذنّه»[3]. والذي يُفهم منه أنّ الوليّ المتقرّب إلى اللّه بالطّاعات يحظى بنصره فيصير تصرّفه وحركاته وسكناته خالصة لله قائمة به وإليه، فإن تكلّم تكلّم اللّه، وإن سكت سكت ،وعلى هذا المعنى حمل المحقّقون قول الحلاّج لمّا قيل له: «أين اللّه؟» وأجاب: في «الجبّة»[4]، يعني أنّه لم يبق في الجبّة التي عليه لنفسه تصرّف وإنّما التّصرّف كلّه لله وبه.

فالاتّحاد الصوفي وصل إلى بحر الفناء في التّوحّد حيث لا أثنيّة بين الخالق والمخلوق، وحينئذ يقول المتصوّف هو أنا وأنا هو وتنمحي فيه كلّ صفة من صفات الجسم، فيصير علمه علم اللّه، وقدرته قدرة اللّه[5]، فإذا تحقّق للعبد ذلك الإتّحاد التّام تجرّد عن حوله وقدرته إلى حول اللّه وقدرته وتتلاشى شخصيّته البشريّة في الذّات الإلهيّة فلا يتمايزان وذلك ما يُطلق عليه بالحلول.

وإذا حلّ اللّه في العالم المشاهد، تجرّد الإنسان عن كلّ أثر من آثاره أو صفة من

---

(١) الفاتحة [١/ ٥].

(٢) النور [٢٤/ ٣٥].

(٣) الحديث برواية البخاري. انظر الإمام أبو زكريا يحي بن شرف النووي الدّمشقي، رياض الصالحين، شرح أحمد راتب حموش، دار الفكر، دمشق، الطّبعة الثّانية ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م، الحديث رقم ١/٣٨٥، ص ٢٢٧.

(٤) أحمد توفيق عيّاد، **التّصوّف الإسلامي**، ص ٩٠.

(٥) محمّد جواد مغنية، **معالم الفلسفة الإسلاميّة**، دار الجواد، بيروت، الطّبعة الخامسة ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م، ص ٢٣٣.

صفاته ويذهب المحلّ وهو الجسم ويبقى الحالّ وهو اللّه، وعليه يكون الفرق بين الإتّحاد والحلول إعتبارياً لا جوهرياً، إذ على كلا التّقديرين يتّصف الإنسان بالصّفات الإلهيّة عندما يتجرّد من المادّة، سوى أنّ هذه الصفات لا توجد في الإنسان إلاّ بعد التجرّد بناء على الاتّحاد، وهي موجودة فيه قبل التّجرّد بناء على الحلول ولكنّها محجوبة بصفات الجسم، ومتى زالت هذه الصفات الماديّة ارتفع الحاجب[1]. في تلك المعاني وعبرها نطق أرباب الصوفيّة وعبّروا، تفاعلوا وانفعلوا، وجاءت آثارهم دالّة عن الرّغبة في القرب من اللّه والاتّحاد به.

١ ـ مظاهر الإتّحاد والحلول لدى متصوّفة الإسلام :

أ) تجليّات الإتّحاد والحلول لدى أبي يزيد طيفور بن عيسى البسطامي:

لقد اتّجه اهتمام البسطامي إلى الذّات الإلهيّة فكان يطلب منها القرب بل والإرتفاع إلى الوحدانيّة حيث تتلاشى الفرديّة المنفصلة وتضمحلّ الفوارق بين العاشق والمعشوق لكونه يعتبر أنّ الأشياء كلّها كائن من اللّه وعليه يلغي كلّ تميّز بين الخالق والمخلوق. وقد عبّرت الرّوايات المنسوبة إليه عن تلك الرّغبة الجامحة في التّنحّي عن الذّات وكشفت مناقبه وشطحاته كما يحلو للبعض تسميتها عن انصهاره والذّات الإلهيّة معاً، ففي روايات عنه تنسب للسّهلجي[2]: «سمعته يقول (والمقصود أبا عبد اللّه محمّد بن عبد اللّه الشّيرازي الصوفي): سمعت عثمان الخوني يقول: سمعت أبا موسى الدّيبلي يقول: سمعت أبا يزيد البسطامي يقول: "رأيت ربّ العزّة في المنام فقلت كيف الطّريق إليك" ؟ فقال: "أترك نفسك وتعال"». وفي رواية في سياق التّنحّي عن الذّات نفسه يجيب البسطامي عن سؤال وجّه إليه: بم نلت ما نلت ؟ قال: «انسلخت عن نفسي كما تنسلخ الحيّة من جلدها ثمّ نظرت إلى نفسي فإذا أنا هو»[3]. وروي عنه أنّه لمّا دقّ رجل باب داره يطلبه قال: «مرّ ويحك فليس في الدّار غير اللّه»[4].

تلك الخواطر والواردات الرّبانيّة المنسوبة إلى البسطامي ترجمت عن شعوره بالإضمحلال والفناء في اللّه إلى درجة الإنصهار الكامل الذي نطق به لسانه قائلاً: «أنا

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٣٣.

(٢) عبد الرّحمن بدوي، **شطحات صوفيّة** (من نصّ في مناقب وشطحات أبي يزيد البسطامي ينسب إلى السّهلجي بحسب مخطوط بمدينة آل بفرنسا كما نبّه إلى ذلك لوي ماسينيون)، ص ٨٤.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٥١.

(٤) المرجع نفسه، ص ٨٤.

ربّكم الأعلى سبحاني، سبحاني ما أعظم شأني»[1] والتّي طالما برّرت بكونها حالة وجد وسكر وأنّها لمّا أعيدت على مسامعه بعد صحوه أنكرها. «أخبر أبو بكر الحسن بن محمّد بن القاسم الفارسي قال: سمعت الحسين بن علي بن يحيي المذكر يقول: سمعت جعفر بن محمد بن نصير يقول: قيل لأبي القاسم الجنيد بن محمد: إنّ أبا يزيد يسرف في الكلام فقال: وما بلغكم من إسرافه في كلامه ؟ قالوا: سمعناه يقول: سبحاني ! سبحاني ! أنا ربّي الأعلى. فقال الجنيد: إنّ الرّجل مستهلك في شهود الإجلال، فنطق بما استهلكه لذهوله عن الحقّ وعن رؤيته إيّاه. فلم يشهد إلاّ الحقّ تعالى، فنعته فنطق به... ألم تسمعوا مجنون بني عامر لمّا سئل عن اسم نفسه فقال: ليلى ؟...»[2].

فالثّابت أنّ البسطامي أسرف في القرب من اللّه واستهلك نفسه دونه وطلّقها كما يقول، فأنساه اللّه الخلائق وجعل له سبيلاً وقرّبه دون عباده وصيّره نفسه بأن خصّه بالقول: «فأنا أنت، وأنت أنا». ذلك الاستغراق في اللّه والحلول فيه كان مطلب المسيحيين ولا سيّما المتصوّفة منهم، على أنّ الخطوة في طلب اللّه لدى البسطامي كانت مباشرة، والخطوة نحو اللّه في المسيحيّة تمرّ ضرورة عبر المسيح وإن اشتركا في إنكار ذلك الثّقل الجسماني.

ب) تجليات الإتّحاد والحلول لدى سهل التّستري :

لقد شعر التّستري[3] بذلك الحضور الإلهي، فبذل جهده في الإستغفار والإنابة الشّيء الذي ميّز موقفه الديني. فالثّقة بالحضرة الإلهيّة برأيه تستوجب الخروج من الغفلة، فإذا مسّ العبد شيء من حول اللّه وقوّته كان ذلك حافزاً له يدفعه إلى مجاهدة نفسه وشحذ طاقته بفضل تحريك اللّه له ولطفه به. كلّ ذلك يؤدّي به إلى نوع من المشاركة في صفات وماهيّة اللّه، وحين بلوغ المقامات الصوفيّة من مشاهدات ومكاشفات، ينفصل الموجود عن الصورة والعبارة والإحساس وعن ثناء الرّبوبيّة ذاته، ليجمع إنتباهه حول الواجد[4]. ولقد كانت للتّستري في ذلك تجربة وحدس تبلورت من بعده لدى الحلاّج أحد تلاميذه. وكان لذكر اللّه وإرادة القرب منه لديه تقاليد كما يروى

(١) جان شوقلي، **التّصوف والمتصوّفة**، ص ٣٧ .

(٢) عبد الرّحمن بدوي، **شطحات صوفيّة**، ص ٨٩.

(٣) أبو محمّد سهل بن عبد اللّه التّستري (٢٠٠ ـ ٢٨٣ هـ/ ٨١٥ ـ ٨٩٦ م): كان من النّساك ومن أيمّة القوم، وكان صاحب كرامات. انظر عبد الكريم القشيري، **الرّسالة القشيريّة**، ص ٤٠٠.

(٤) جان شوقلي، **التّصوف والمتصوّفة**، ص ٣٩.

عن خاله محمد بن سوار أنه قال: «قال لي خالي يوماً: ألا تذكر اللّه تعالى الذي خلقك ؟ فقلت: كيف أذكره ؟ فقال: قل بقلبك عند تقلّبك في ثيابك، ثلاث مرّات، من غير أن تحرّك به لسانك (اللّه معي. اللّه ناظر إليّ. اللّه شاهدي). فقلت ذلك ثلاث ليال، ثمّ أعلمته، فقال لي: قل في كلّ ليلة سبع مرّات، فقلت ذلك و أعلمته، فقال قل في كلّ ليلة إحدى عشرة مرّة، فقلت ذلك، فوقع في قلبي حلاوة، فلمّا كان بعد سنة، قال لي خالي احفظ ما علمتك، وداوم عليه، إلى أن تدخل القبر فإنّه ينفعك في الدّنيا والآخرة. فلم أزل على ذلك سنين، فوجدت لها حلاوة في سرّي (أي وجدت في نفسي دافعاً يدفعني لملازمتها)»[1].

ج) التعبير عن الإتّحاد لدى الجنيد :

عبّر الجنيد[2] عن تجربة الإتّحاد بأنها غوص في المحيط عن طريق الوحدة والفرار من الذّات حيث يخلّف المتصوّف وراءه مشاعره وأفعاله كلّما دخل في الحياة مع اللّه[3]، وأكّد بذلك مبدأ التّنحّي عن الذّات الثّابت لكلّ من رام الإتّحاد باللّه.

وقد جاء في **جمهرة الأولياء** «أنّ الجنيد هو من شيوخ الصوفيّة الكبار وأنّه خطا الخطوات الفاصلة فأنتقل من حالة الفناء والبقاء اللّذين يمرّ بهما الصوفي إلى فكرة الإتّحاد»[4].

د) الإتّحاد والحلول لدى الحلاّج عقيدة :

لقد اعتنق أبرز مشايخ الصوفيّة فكرة الحلول أمثال البسطامي والجنيد بشطحات أو إشارات مجملة في حال أنّها تشكّل لدى الحلاّج عقيدة يؤمن بها بكلّ صراحة وإصرار لذلك لم يتورّع عن الإفصاح عنها جهراً كما يقول في كتابه **الطّواسين**: «من هذّب في طاعة جسمه، وملك نفسه، ارتقى به إلى مقام المقرّبين. فإذا لم يبق فيه من البشريّة نصيب حلّ فيه روح اللّه الذي كان منه عيسى ابن مريم»[5].

وكما قال الحلاّج بالحلول فقد قال بالاتحاد، غير أنّه يشترط فيه بقاء كلّ عنصر

---

(١) عبد الكريم القشيري، **الرّسالة القشيرية**، ص ٤٠٠ و ٤٠١.

(٢) الجنيد هو أبو القاسم الجنيد بن محمّد (ت ٢٩٧ هـ / ٩١٠ م) أصله من نهاوند، ولد ونشأ في العراق، صحب خاله السّري والحارث المحاسبي. انظر عبد الكريم القشيري، **الرّسالة القشيرية**، ص ٤٣٠.

(٣) ولتر ستيس، **التصوّف والفلسفة**، ص ١٥٠.

(٤) الشيخ عاطف الزّين، **الصّوفيّة في نظر الإسلام**، ص ١١٩.

(٥) المرجع نفسه، ص ٣٢٢ و ٣٢٣.

على ما هو عليه لذلك اعتبره البعض حلوليّاً أكثر منه اتّحاديّاً، وقد لازمته عقيدة الحلول إلى أواخر حياته. ويروى أنّ أمير الأهواز كتب إلى بغداد بعدما تمّ القبض على الحلاّج سنة ٣٠١ هـ بسبب عدد من التّهم المنسوبة إليه معلناً أنّ البيّنة قد قامت عنده على أنّ الحلاّج يدّعي الرّبوبيّة ويقول بالحلول سيّما بقولته الشّهيرة: «أنا الحقّ»، ولو أنّ الحلاّج ردّ ذلك وعلّله بكونه تعبيراً عن حالة الجمع الصوفيّة[١].

والثّابت أنّ الحلاّج غاص في المحبّة الإلهيّة إلى حدّ الإتّحاد والحلول، فكثيراً ما كان يتحدّث عن الرّوح الإلهي والروح البشري على أنّهما محبّان يتناجيان في حالة مزج تامّ كما في قوله:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا   نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته   وإذا أبصرته أبصرتنا[٢]

وكثيراً ما عبّر الحلاّج عن أنّ الإتّحاد قد تمّ بين الرّائي والمرئي فأصبحا شيئاً واحداً كما في قوله:

اتّحد المعشوق بالعاشق   ابتسم الموموق للوامق
واشترك الشّكلان في حالة   فامتحقا في العالم الماحق[٣]

أو كما عبّر عن ذلك في كتابه **الطّواسين** بقوله: «رأيت ربّي بعين قلبي... فقلت من أنت؟ قال: أنت»[٤]. وبذلك يصل الحلاّج في حقيقة معرفته باللّه إلى حدّ الدنوّ فتتبدّد الأبعاد وتضمحلّ النّسب وتفني الأمكنة وتمّحي الأوعية، وإذا اضمحلّت النّسب يرى الحلاّج وكأنّه اتّحد بالواحد، فلم يعد يحيط به إلاّ سطوع هذا النّور غاية كلّ غاية ومنية كلّ عارف:

عجبت منك ومنّي   يا منية المتمنّي
أدنيتني منك حتّى   ظننت أنّك أنّي[٥]

ويبلغ بالحلاّج الشّوق والوجد أرقى المبالغ، فيسكره ما حلّ به من عرفان ويشتدّ شوقه إلى اللّه ويزيد ويأخذه ذلك الدنوّ فتتلاشى كلّ أينيّة فيه وتمّحي كلّ غيريّة وإذا

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣٢٣.
(٢) عبد الناصر أبو هارون، **ديوان الحلاّج**، دار الحكمة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، الطّبعة الأولى، ١٩٩٨م، ص ٢٠٢.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٦٥.
(٤) الحلاّج، **كتاب الطّواسين**، ص ١٣.
(٥) عبد الناصر أبو هارون، **ديوان الحلاّج**، ص ٥٣.

الوصل بالحقّ فصل عن الوهم. وهو قد روّض نفسه على سلوان ما تعوّدت عليه من كثافة فتخلّت عنها، وزهدت فيها وشاهدت تلك الطّلعة الإلهيّة على مقدار تحقيقها لنفسها فتجلّى لها النّور الإلهي، فيهيم كلّه بهذا الكلّ ويشتدّ شوقه، وتشتدّ بذلك معيّة اللّه فتبدو حقيقته أكثر التحاماً والتصاقاً بحقيقة الحقّ، فلا يعود يرى إلاّ هذا النّور ولا يعود يشاهد غير هذه الحقيقة.

يقول الحلاّج في **الطّواسين**: «ومن جانب المتلاشي والمسدود، من جانب العلم الذّاتي، عينها غائبة في ميمها بالهويّة، منها منقطعة، منفصلة الخواطر عنها»[(١)]. وهكذا، فإن كان الخلق هو في الجمع بين الميم والعين مع ما يدلاّن عليه من وحدة فإنّه في الحقّ، تغيب العين في الميم وتبقى الهويّة الأحديّة لا غير فالعالم الكثيف هو من العالم اللّطيف كالحرف من المعنى، إنّه بدوٌ له ومتجلّى. وإذ ينظر المرء إلى الكثافة بهذا المنظار يزول عن عينه استقلالها وينتفي شكّ النّاظر بتلاشي طبيعتها الحديّة فتغيب عين المعيّة في ميم المعنى[(٢)]. يقول الحلاّج:

مزجت روحك في روحي كما   تمزج الخمرة بالماء الزّلال

فإذا مسّك شيء مسّني   فإذا أنت أنا في كلّ حال[(٣)]

وصار مع المحبوب واحداً فلا زمان يحويه ولا مكان يحيط به:

حويت بكلّي كلّ حبّك يا قدسي   تكاشفني حتّى كأنّك في نفسي[(٤)]

على ذلك فقد توسّم الحلاّج منذ وقت مبكّر أنّ التّوحيد لا يكون حقّاً إلاّ إذا كانت صيغته هي تلك التي نطق بها اللّه نفسه، تلك التي فاه بها شاهد القدم لأنّ حقيقة المحبّة لديه هي القيام مع المحبوب بخلع الأوصاف الذّاتيّة والاتصاف بصفات اللّه، وبذلك استشعر الحلاّج أوّل نسمة الإتّحاد المشخّص وأحسّ بالغيرة العاشقة لله ويروى عنه أنّه كان يصيح في الأسواق وهو في حالة من الجذب والطّرب: «يا أهل الإسلام أغيثوني من نفسي، فليس (أي اللّه) يتركني ونفسي فآنس بها، وليس يأخذني من نفسي فأستريح منها»[(٥)].

إنّ هذه الوحدة لدى الحلاّج والتي من أجلها اتّهم بكونه يحاكي شخصيّة المسيح

---

(١) الحلاّج، **كتاب الطّواسين**، ص ٧٥.
(٢) سامي مكارم، **الحلاّج في ما وراء المعنى والخطّ واللّون**، ص ١١٩.
(٣) عبد النّاصر أبو هارون، **ديوان الحلاّج**، ص ١٧١.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٤٢.
(٥) عبد الرحمن بدوي، **شخصيّات قلقة في الإسلام**، ص ١١١.

المتأله شهد عليها قوله وترديده للفظة "أنا الحقّ". يقول الحلاّج :

أنا الحقّ والحقّ للحقّ حقّ   لابس ذاته فما ثمّ فرق[١]

أو قوله في موضع آخر :

أنا أنت بلا شكّ   فسبحانك سبحاني
وتوحيدك توحيدي   وعصيانك عصياني[٢]

هذا الطّابع الحلولي أنكره البعض باعتبار أنّ اللّه ليس ماديّاً كعالم الخلق ليحلّ فيه حلولاً، وإنّما يتجلّى الحقّ في الخلق تجليّاً. فاللّطافة لا تحلّ في العالم الكثيف بل تتجلّى فيه من دون أن تكون خارجة عنه أو داخلة فيه. والوحدة التي يعبّر عنها الحلاّج هي وحدة توصّل إليها من جرّاء وعيه الكوني لمّا انعتق من كثافة ناسوتيّته وأقبل على الحقّ وتجاوز حالة الوعي الكوني إلى حالة من الوعي أعمق وهي حالة الوعي الإلهي وأدرك بهذا الوعي سرّ عالم الخلق لطافة لا كثافة عبر تلك النّبضة الأمريّة التي يسمّيها بالنّقطة الأصليّة والتي هي أصل تكثّف عالم الخلق حيث يقول في "طاسين النّقطة" : «وأدقّ من ذلك ذكر النّقطة، وهو الأصل لا يزيد ولا ينقص ولا يبين»[٣]. ويقول في "طاسين الدّائرة" : «والنّقطة في وسط الدّائرة هي الحقيقة ومعنى الحقيقة شيء لا تغيب عنه الظّواهر والبواطن ولا تقبل الأشكال»[٤]. وإنّه من معرفته لهذه النّقطة الأصليّة عرف حقيقة الخلق وهو يقول في ذلك: «ما ظهرت النّقطة الأصليّة إلاّ لقيام الحجّة بتصحيح عين الحقيقة، وما قامت الحجّة بتصحيح عين الحقيقة إلاّ لثبوت الدّليل على أمر الحقيقة»[٥]. فهذه النّقطة التي تحدّث عنها الحلاّج هي النّبضة الأولى التي أوجدت الخلق المتحرّك الكثيف بدوّاً لا وجود له إلاّ في ذات الحقّ الذي هو من هذا البدوّ بمثابة المعنى من الحرف.

هذا الوعي كشف للحلاّج سرّ الخلق فإذا الخليقة كلّها وكأنّها زمّت زمّاً لتبدو أمامه يهيم بها إلى حالة الوعي الأحدي حيث تفنى "الأنا" في الحقّ وتستهلك فيه وتصير العلاقة بين النّاسوت اللاّهوت كعلاقة الخطّ بالمعنى، فالخطّ إذا انفصل عن المعنى سقط والمعنى إذا اتّصل بالخطّ تلاشى، فحقيقة الخطّ هو أن يكون منعكساً

---

(١) عبد الناصر أبو هارون، **ديوان الحلاّج**، ص ١٥٩.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢١٧.
(٣) الحلاّج، **كتاب الطواسين**، ص ٢٩.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٦ و٢٧.
(٥) لوى ماسينيون، بول كراوس (محقّقان)، **أخبار الحلاّج**، باريس، ١٩٥٧ م، ص ٤٨.

للمعنى[1]. ولعلّه بذلك يبرّر للحلاّج في كونه لم يتجاوز حقيقة ذاته المرسومة إلى اللّه. يقول الحلاّج:

دخلت بناسوتي لديك على الخلق ولولاك لاهوتي خرجت من الصّدق[2]

هذه التّعليلات وغيرها لم تمنع ما نسب للحلاّج من نغمة مسيحيّة بدت واضحة في كتاباته.

الحلاّج والنّغمة المسيحيّة : لئن كان الحلاّج يقول بالنّور المحمّدي الذي انبثقت منه جميع أنوار النّبوّة، فإنّه يجد في عيسى المسيح المثال الكامل للرّجل الذي وصل إلى مقام القرب فحلّ فيه روح اللّه. ففي عيسى على هذا الرأي روحان: روح إلهيّة قديمة لا تجري عليها أحكام الفناء والتّغيير، وروح بشريّة حادثة تجري عليها أحكام الكون والفساد. ويذهب نيكلسون إلى أنّ الحلاّج يرى في المسيح خليفة اللّه والشّاهد على وجوده، وأنّ مثل هذه النّظريّة من شأنها أن توصف بالنّظريّة الحلولية ولو على سبيل المجاز. ولذلك عندما تطورت أفكار الحلاّج على يد ابن عربي و عبد الكريم الجيلي أصبح التّقابل الحقيقي الذي وضعه بين اللاهوت والنّاسوت مجرّد تقابل منطقي بين جهتين مختلفتين لحقيقة واحدة[3]. ولأنّ الحلاّج يرى أنّ جوهر الذّات الإلهيّة هو الحبّ اعتبر أنّ " الحقّ " أحبّ ذاته قبل الخلق، فتجلّى لنفسه في نفسه وأخرج من العدم صورته من ذاته لها جميع صفاته وأسمائه. فقد تجلّى الحقّ عنده في الأزل قبل أن يخلق الخلق وقبل أن تعلم الخلق وجرى له في حضرة أحديّته مع نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف، ونظر إلى ذاته فأحبّها وأثنى على نفسه، وكانت تلك المحبّة علّة الوجود والسّبب في الكثرة الوجوديّة. يقول الحلاّج:

سبحان من أظهر ناسوته سرّ سنا لاهوته الثّاقب

ثمّ بدا لخلقه ظاهراً في صورة الآكل والشّارب[4]

وهذا المذهب بحسب نيكلسون هو الذي أدخل في الإسلام فكرة الكثرة في الوحدة المطلقة، أو مبدأ التّغاير في الوحدة. فالحقيقة الوجوديّة واحدة والكثرة الظّاهرة مظاهر وتعينات فيها، أي أنّ "الخلق" الظّاهر هو "الحقّ" الباطن.

---

(١) سامي مكارم، **الحلاّج في ما وراء المعنى والخطّ واللّون**، ص ١٢٣.
(٢) الحلاّج، **كتاب الطّواسين**، ص ٢١.
(٣) رينولد نيكلسون، **في التّصوّف الإسلامي وتاريخه**، ص ١٣٤ و ١٣٥.
(٤) الخطيب البغدادي، **الفرق بين الفرق**، طبعة القاهرة، ١٩١٠ م، ج ٨، ص ١٢٩.

ولعلّ ما كرّس تلك المسحة المسيحيّة لدى الحلاّج إصراره على مبدأ الإتّحاد الواضح في المصطلحات المستعملة في شعره وأقواله وتركيزه على مزج الطّبيعة الإنسانيّة بالطّبيعة الإلهيّة، أو الروح الإلهي بالرّوح الإنساني كما في قوله :

أنت بين الشّغاف والقلب تجري   مثل جري الدّموع من أجفاني
وتحلّ الضّمير جوف فؤادي   كحلول الأرواح في الأبدان[١]

أو قوله :

جبلت روحك في روحي كما   تجبل العنبر بالمسك الفتق
فإذا مسّك شيء مسّني   فإذا أنت أنا لا نفترق[٢]

هذه المصطلحات والتّعابير التي صوّرت النّاسوت على أنّه المظهر الخارجي للاّهوت، وأنّه صورة اللّه القائمة على الأرض، عدّت شديدة القرب من طبيعة المسيح لدى المسيحيين السّريان وصار الحلاّج بموجبها الأقرب إلى روح المسيح من جميع المتصوّفة سيّما وأنّه عمل على تنقية جوهره، وعلى الظّهور للملأ شاهداً على وجود اللّه وممثّلاً لإرادته وكاشفاً عن حقيقته، وعن الخالق الأسمى الذي كمن فيه وهو "الحقّ" الذي هتف به في قوله «أنا الحقّ»[٣]، والذي لا يختلف في جوهره عمّا جاء في الإنجيل على لسان المسيح من تعابير تشهد على أنّ من رآه فقد رأى الرّبّ، وبكونه أثر الحقّ الذي لم يعرف، وأنّه الطّريق والحقّ والحياة أو ما تدلّ عليه عبارة القديس بولس في أنّ المسيح يحيا فيه[٤].

---

(١) عبد النّاصر أبو هارون، **ديوان الحلاّج**، ص ٢٠٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

(٣) إنّ صرخة الحلاّج "أنا الحقّ" وجد لها البعض تبريرات تبعد الحلاّج عن دائرة المسيح. منها أنّ الصّرخة تعبّر عن استجابة اللّه لدعوة الحلاّج في الاقتراب منه، وتشهد على دمه المراق في سبيل الارتفاع إلى الرّوح العليّة، وعلى اعترافه بالحقّ الخالق. وذهب الغزالي إلى أنّ القول اعتراف بأن لا وجود إلاّ الحقّ، وأنّ صاحب القول غفل عن ذاته وصار همّه الحقّ وحده وعلى ذلك تصبح الوحدة المفترضة حال عارضة خاصّة بالعارفين الذين انتفت عنهم الكثرة بالكليّة واستغرقوا بالفردانيّة المحضة فلم يبقَ عندهم غير اللّه. انظر الشيخ عاطف الزين، **الصوفيّة في نظر الإسلام**، ص ٤١٤. انظر كذلك أبو حامد الغرالى، **المنقذ من الضلال**، بتحقيق عبد المنعم العاني، دار الحكمة، دمشق، الطّبعة الأولى ١٤١٥ هـ / ١٩٩٤ م في ما قاله عن أحوال العارفين في أكثر من باب.

(٤) عرفان عبد الحميد فتاح، **نشأة الفلسفة الصوفيّة وتطوّرها**، دار الجيل، بيروت، الطّبعة الأولى، ١٤١٣هـ / ١٩٩٤م، ص٢٣١.

والواقع أنّ الحلاّج مثله مثل بعض المتصوفة المسلمين من أمثال ابن عربي تضمحلّ الفوارق عنده بين الأديان فيصفها بأنها ألقاب مختلفة وأسماء متغايرة والمقصود منها لا يختلف :

ففكرّت في الأديان جدّاً محقّقاً   فألفيتها أصلاً له شعب جمّا[1]

إلاّ أنّ صورة المسيح عبر الأديان هي التّي شدّت الانتباه إليه سيّما فيما ينسب إليه من ادّعاء الكرامات وإحياء الموتى، وحلوله في اللّه، وخروجه من الأوصاف البشريّة إلى الخلود. وقد نقل عنه كلّ من الخطيب البغدادي وابن كثير أنّه قال لأصحابه: «لا يهولنّكم هذا الأمر(والقصد حادثة قتله) فإنّي عائد إليكم بعد ثلاثين يوماً... وجعل أصحابه يعدون أنفسهم برجوعه إليهم بعد ثلاثين يوماً. وزعم بعض أتباعه أنّه رأى الحلاّج في آخر ذلك اليوم وهو راكب على حمار في طريق النهروان فقال له: لعلّك من هؤلاء النّفر الذين يرون إنّي أنا هو المضروب المقتول، وإنّما ألقي شبهي على رجل ففعل به ما رأيتم... وكانوا يقولون إنّما قتل عدوّ من أعداء الحلاّج»[2]. ويذكر الأسفراييني «أنّ أتباعه الذين من أهل طالقان قالوا: إنّه حيّ، وأنّ الذي قتل كان شخصا ألقي شبهه»[3]. ويرجع عرفان عبد الحميد فتاح ذلك إلى جانب التّأثّر بالعقيدة المسيحيّة التي تقول بحلول روح اللّه في المسيح وتبعد عنه الفناء الجسدي، وتنتظر عودته. كما يرجع الكاتب ذلك إلى المدرسة الإسماعيليّة الفلسفيّة التي زعم فلاسفتها على حدّ تعبيره أنّ الرّوح الإلهيّة تتجلّى في درجات مختلفة ومراحل متوالية، وتظهر للإنسانية في صور يزداد كمالها وبهاؤها جيلاً بعد جيل، وكلّ مظهر من هذه المظاهر الدوريّة للرّوح الإلهيّة يبدو في وقته ويكمّل إنجاز العمل الذي أراده المظهر السابق ويهيئ بدوره المظهر اللاّحق له[4].

ونقل أنّ أتباعه كانوا يكتبون إليه يقولون: «يا ذات الذّات، ومنتهى غاية اللّذات، نشهد أنّك تتصوّر فيما شئت من الصور، وأنّك الآن متصوّر في صورة الحسين بن منصور، ونحن نستجيرك يا علاّم الغيوب...». ووجد له كتب كتبها إلى أتباعه عنوانها

---

(١) **ديوان الحلاج**، نشرة لويس ماسينيون، باريس، ١٩٣١ م، ص ٢٧.

(٢) عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية**، طبعة القاهرة، ١٩٣٢م، ج ١١، ص ١٣٤. وانظر الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، القاهرة، ١٣٤٩هـ / ١٩٣١م، ج ٨، ص ١١٦.

(٣) أبو المظفّر عماد الدين طاهر بن محمّد الأسفراييني، **التّبصير في الدين**، تحقيق عزت عطّار الحسيني، دمشق، ١٩٤٠م، ص ٧٦.

(٤) عرفان عبد الحميد فتّاح، **نشأة الفلسفة الصوفيّة وتطوّرها**، ص ٢٢٧.

«من الهو ربّ الأرباب المتصوّر في كلّ صورة، إلى عبده فلان»[١].

هذا وإنّ نقل مثل هذه الرّوايات والأقوال عن الحلاّج الواردة في المصادر المعتمدة في البحوث العلميّة لا يطرح عنها بعض الشكّ حول صورة وصولها إلينا، وحول أغراض من أرادها أن تصل. ولكنّها وفي كلّ الأحوال تعكس ما بقي في الذّاكرة عن الحلاّج الرّاغب في القرب من اللّه والمتحلّل من كلّ قيد في سبيل ذلك.

هـ) درجة الإتّحاد لدى أبو بكر الشّبلي :

لئن كان الحلاّج يمثّل العلامة البارزة بين المتصوّفة في قوله بالاتحاد والحلول من خلال ما أثر عليه في قصائده وما صرّح به في أقواله، فإنّ لنعمة الإتّحاد علامات لدى عدد من المتصوّفة المسلمين. فقد أصبغ أبو بكر الشّبلي على نفسه بعض أوصاف اللّه لمّا رام القرب منه وشعر بأوّل درجات الإتّحاد ونظر في كلّ عزّ، فوجد أنّ عزّه يزيد على النّاس جميعاً، بل ورأى عزّهم في عزّه باعتباره متّحداً باللّه، وباعتبار أنّ العزّة جميعا لله ولعلّه كان يقول: «نظرت في كلّ عزّ، فزاد عزّي عليهم، ورأيت عزّهم ذلك في عزّي، ثمّ كان يتلو في إثره: قوله تعالى "من كان يريد العزّة فله العزّة جميعاً"»[٢]. ثمّ يقول في ما معناه : «من اعتزّ بذي العزّ، فذو العزّ له عزّ»[٣].

و) درجة الاتحاد لدى ابن الفارض :

يظهر ابن الفارض[٤] بصفات اللّه وأعماله من خلال أحوال النّفس في معراجها الرّوحي لله التي يصوّر مراحلها على درجات أوّلها حالة الشّعور أو الوعي التي يتمتّع بها النّاس جميعاً أثناء يقظتهم ويطلق عليها "حالة الصّحو"، والثّانية هي فقدان الوعي أثناء الوجد الصوفي وهي المسمّاة "حالة السّكر"، والثّالثة حالة الوعي الثّاني التي يرتفع فيها الوجد الصوفي إلى أعلى درجاته وهي المسمّاة "حالة الصّحو الثّاني أو حالة صحو الجمع" والتي يعود على أثرها الصوفي إلى حالة الوعي العاديّة. على أنّه قد تحدث في أحيان نادرة أن تظهر لدى المتصوّف حالة الشّهود التّي يشعر فيها باتّحاده

---

(١) أبو المظفر عماد الدين الأسفراييني، **التبصير في الدين**، ص ٧٧.
(٢) فاطر [٣٥/ ١٠].
(٣) عبد الرّحمن بدوي، **شطحات صوفيّة**، ص ٤٢.
(٤) ابن الفارض: هو عمر بن علي بن المرشد الحموي (ت ٦٣٢ هـ) ولد في القاهرة، وقضى حياته كلّها في مصر، كان شديد الحساسيّة ويعتبر أنّ كلّ ما يحرّك إحساسه علامة دالّة على وجود اللّه. انظر جان شوقلي، **التصوّف والمتصوّفة**، ص ٥٩.

التّام مع اللّه، وقد كان ابن الفارض يعتقد أنّه بهذه الحالة دائماً وأنّه يظهر بصفات اللّه وأعماله. يقول ابن الفارض في ذلك :

فإن دعيت كنت المجيب وإن أكن منادي أجابت من دعاني ولبّت

ويقول أيضاً:

فقد رفعت تاء المخاطب بيننا وفي رفعها عن فرقة الفرق رفعتي[1]

ولعلّ مراده من رفع تاء المخاطب إزالتها بمعنى أنّه إذا أراد أحدهما مخاطبة صاحبه تكلّم عن نفسه إذ كلاهما واحد. ولعلّه يتحدّث عن اتّحاده بالذّات الإلهيّة في جميع تجليّاتها فانظر إليه وهو يقول :

فلا حيّ إلاّ من حياتي حياته وطوع مرادي كلّ نفس مريدة

ولا قائل إلاّ بلفظي محدّث ولا ناظر إلاّ بناظر مقلتي

ولا منصت إلاّ بسمعي سامع ولا باطش إلاّ بأزلي وشدّتي[2]

وفي شرح نيكلسون لهذه الأبيات بيّن أنّ ابن الفارض يتكلّم بلسان النّبيّ محمّد لاعتقاده بإمكان الإتّحاد بالرّوح المحمّدي شأنه في ذلك شأن متأخّري أهل الصوفيّة، إلاّ أنّ هذا الإتّحاد وهذه الصّلة الشّديدة باللّه تقترب ممّا تكلّم عنه الآباء المسيحيّون والإسكندريّون من الاتصال باللّه عن طريق الإتّحاد بالكلمة أو الرّوح العيسوي[3]. وذلك يعني أنّ فرضيّة الإستلهام من التّصوّف المسيحي من حيث القرب من المسيح أنموذج اللّه وصورته، فرضيّة واردة سيّما إذا ألحقنا بذلك منهج المتصوّفة في طلبهم الإتّحاد باللّه المتمثّل في فناء العبد عن صفاته البشريّة وتحقّقه بصفات الرّبوبيّة. هذه الحالة الصوفيّة التي تنتفي فيها الكثرة والتّعدّد، هي من الأمور التي لا تدرك إلاّ ذوقاً ولكلّ متصوّف يتحد بالحقّ أن يدّعي أنّه تذوّق هذا المذاق لأنّه في هذا الحال يتجاوز كلّ ما يربطه بالزّمان أو المكان فيشعر بأحلام المحبّين تتحقّق. وليس ذلك غريباً عن ابن الفارض الذي كان يغنّي للإله الغائب الحاضر في كلّ مخلوق ليكتشف سموّ الموجود الحقّ ويتّصل به، كما كان يستعمل زاده اللّغوي بغية بيان جمال الوجود العاكس للكائن الأسمى[4].

---

(١) نيكلسون، **في التّصوّف الإسلامي**، ص ١٢٤.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٢٥.
(٣) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(٤) جان شوقلي، **التّصوّف والمتصوّفة**، ص ٦٠.

ز) درجة الاتحاد لدى ابن عربي :

فإنّه في نظريّة الإتّحاد باللّه، يفرّق بين الوجود والثّبوت، فالموجود لديه هو المتحقّق والثّابت هو المعدوم الممكن الوجود، بمعنى أنّ الأشياء كانت ثابتة في العدم منذ الأزل ثمّ فاض عليها الحقّ بوجوده فوجودها وجوده ولكنّ ذواتها ليست ذواته، فالاتحاد عند ابن عربي متحقّق في الوجود والاختلاف في الذّوات[1].

وقد صرّح ابن عربي في تناوله للمسيح عبر كتاباته وشروحه لآيات القرآن بما يفيد حلول المسيح في اللّه، أو ما يفهم منه أنه حلول. فقد كان ينفي عن عيسى عند إحيائه للموتى "الهو" ويعتبر ذلك من الخصائص الإلهيّة حيث ترى الصورة بشرا بالأثر الإلهي[2]. ويذهب إلى أنّ المسيح أعطي ملكوت سماء الرّوح وأنّه مكرّم من اللّه تعالى، قريب من حضرته، قابلاً لتجليّاته ومكاشفاته وذلك في شرحه لقوله تعالى: «إذ قالت الملائكة يا مريم إنّ اللّه يبشّرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ٱبن مريم وجيهاً في الدّنيا والآخرة من المقرّبين»[3]. وفي شرحه لقوله تعالى: «وجعلنا ٱبن مريم وأُمّه آية وآويناهما إلى ربوة ذات قرار ومعين»[4]. يوحّد ابن عربي بين عيسى (القلب) وأمّه (النّفس المطمئنّة) في التّوجه والسّير إلى اللّه والتّرقّي إلى مقام القلب حيث الثّبات والإستقرار وحيث علم اليقين المكشوف الظّاهر[5].

ح) درجة الاتحاد لدى إبراهيم الدّسوقي[6] :

فقد أفصح الدسوقي في أشعاره عن حبّه الرّائع لله ورغبته في الإتّحاد به. وقد كان يقترب في ذلك من ابن الفارض، إلاّ أنّه أكثر منه شفافيّة وتلقائيّة، ورقّة وعذوبة وها هي آثاره تشهد عليه.

يقول إبراهيم الدّسوقي:

تجلّى لي المحبوب في كلّ وجهة فشاهدته في كلّ معنى وصورة

---

(١) عبد الرّحمن بدوي، **شطحات صوفية**، ص ١٦.

(٢) ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج ١، ص ١٤١.

(٣) آل عمران [٣/ ٤٥]. انظر **تفسير ابن عربي للقرآن**، المجلّد الأوّل، ص ١٣٣.

(٤) المؤمنون [٢٣/ ٥٠].

(٥) **تفسير ابن عربي للقرآن**، المجلّد الثاني، ص ٦٥.

(٦) إبراهيم الدّسوقي: هو العارف باللّه إبراهيم الدسوقي (٦٣٣ ـ ٦٧٦ هـ) ينتهي نسبه إلى الإمام عليّ، وهو من أجلاّء مشايخ مصر وتسمّى طريقته "البرهاميّة". انظر مجدى كامل، **أحلى قصائد الصوفيّة**، دار الكتاب العربي، دمشق، الطّبعة الأولى ١٤١٧ هـ/ ١٩٩٧ م، ص ٤٤.

وخاطبني منّي بكشف سرائري   فقال أتدري من أنا قلتُ منيتي[1]

ولئن أفصح الشّاعر في هذه القصيدة (قصيدة سقاني محبوبي) عن صورة اللّٰه المشاهدة، فإنّه وفي موضع آخر منها جعل من نفسه نسخة منه، غير أنّه نفى عن نفسه تهمة الحلول فقال :

فقال كذلك الأمر لكنه إذا   تعيّنت الأشياء كنت كنسختي

فأوصلت ذاتي باتّحادي بذاته   بغير حلول بل بتحقيق نسبتي

فصرت فناء في بقاء مؤبد   لذات بديمومة سرمديّة[2]

وإبراهيم الدسوقي شأنه شأن المتصوّفة الذين راموا الإتّحاد باللّٰه، لم يتورّع عن التّشبّه به أو تصويره على أنّه مرآة ذاته، فانظر إليه وهو يقول :

وأنظر في مرآة ذاتي مشاهداً   لذاتي بذاتي وهي غاية بغيتي[3]

ط) درجة الاتحاد لدى جلال الدين الرومي :

كذلك عبّر جلال الدين الرومي[4] صراحة عن اتّحاده باللّٰه، وتكرّست لديه النّزعة ذاتها التي ترجع النّفس الإنسانيّة إلى أصلها الإلهي، وتستحضر في أذهاننا المسيح المتأله صورة اللّٰه المتجليّة في الأرض، والشّاعر في ذلك اللّون من التّعبير الوجداني نجده محلّق في آفاق العالم الروحي لا يكاد يمسّ الحياة الماديّة إلاّ ليبيّن تفاهتها واتضاعها فانظر إلي ما يقول في **مثنوى**: «ما أسعد تلك اللّحظة حين نجلس في الإيوان أنا وأنت نبدو نقشين وصورتين ولكنّنا روح واحدة أنا وأنت... نبلغ بالذّوق غاية الإتّحاد»[5]. ويصوّر جلال الدين الرومي فناء الروّح الإنساني في الخالق بأسلوب تعليمي فيقول: «فالسّبيل حين وصل إلى البحر صار بحراً، والحبّة حين وصلت إلى الحقل صارت حصاداً، والخبز حين تعلّق بالكائن الحيّ، أصبح وهو الميّت حيّاً عالماً... فما أسعد

---

(١) المرجع نفسه، ص ٤٥.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٤) جلال الدين الرومي: ولد في مدينة بلخ جنوب سمرقند، ولقّب بالرومي نسبة إلى أرض الرّوم (٦٠٤ ـ ٦٨٢ هـ). وقد قال عنه رينولد نيكلسون المترجم لكتابه **مثنوى** بأنّه «أعظم شاعر صوفي في الإسلام» ويطلق على شعره بأنّه "قرآن الفرس". انظر مقدّمة **مثنوى** لجلال الدين الرومي، ترجمة وشرح ودراسة محمد عبد السّلام كفافي، المكتبة العصريّة، بيروت ١٩٦٦م، ص ٢. وانظر كذلك جان شوقلي، **التصوّف والمتصوّفة**، ص ٦٦.

(٥) جلال الدين الرومي، **مثنوى**، الجزء ١، ص ٣٥.

ذلك الرّجل الذي تخلّص من ذاته وأصبح متّحداً مع الوجود الحيّ»[1].

هذا وكثيراً ما يشعر جلال الدين الرومي عبر أبيات شعره سيّما في **ديوان شمس تبريز** أنّ هويّته هي هويّة الوجود الشّامل الذي هو اللّه، وأنّ عينه هي عين كلّ موجود فيقول:

أنـــا ســـرقـــة اللّـصـــوص، أنـــا ألـــم العصـــا
أنا السّحاب وأنا الغيث، أنا الذي أمطرت في المروج[2]

على ذلك فإنّ أشدّ ما يعنيه هي الحياة الرّوحيّة التي تحياها النّفس الإنسانيّة في اشتياقها وحنينها إلى مقام القرب من اللّه وهو في ذلك يذكّرنا بكتابات متصوّفة المسيحيّة على غرار القدّيسة تريزا و القديس يوحنا الصّليبي وما ذهبا إليه من ضرورة اتّحاد البشريّة بالطّبيعة الروحانيّة عبر نفس المسيح الإلهي. ففي وصفه لذلك الاشتياق الصوفي يقول :

لـــو أنّـــنـــي حبيـــت ملـــكـــاً لا يبلـــى
أو أنّ كنزاً خفيّاً تفتّح لي عن كلّ ما في الوجود
لسجدت لك بروحي، ووضعت وجهي في الثّرى
وصـحـت قائـلاً: ليس لي مراد غـيـر حبّـك[3]

ولئن كان الشّاعر وفي وفرة من قصائده يتوجّه إلى اللّه بالحمد والثّناء، فإنّه وفي أحيان أخرى يسمعك صوته كما في قوله :

هلـمّ، هـلـمّ فإنّـك غيـر واجـد صـديقـاً مثـالـي
وأيـــن بمثلـي حبـيـب فـي جمـيـع الـوجـــود[4]

كذلك يعبّر جلال الدين الرّومي عن المناجاة التي تدور بين العبد (المكنّى عن نفسه بأنا) والذّات الإلهيّة (المكنّى عنها بأنت) فيقول :

إيّـــاك أوثـر عـلـى كـلّ مـــا فـي الـوجـــود
فـهـل يرضيـك قـعـودي علـى الهـمّ والألـم
وقـلـبــي فــــي يــديـــك كـالقـلـم
فـــأنـــت عـلّـــة أفـراحـــي وأحـــزانـــي
مـــاذا عســـاي أن أريـــد غيـــر مـــا تريـــد ؟

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٧.
(٢) قصائد مختارة من **ديوان شمس تبريز**، انظر رينولد نيكلسون، **في التّصوّف الإسلامي**، ص ١٥٢.
(٣) رينولد نيكلسون، **في التّصوّف الإسلامي**، ص ١٥٣.
(٤) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ويقول: لـــو أردت أن أكـــون كـــذا وكـــذا لكنـت كـذا
فـــي الإنـــاء الـــذّي تلـــوّن فيـــه النّفـــس[1]

هذه الشّهادات وغيرها تسمح للمطّلع على آثار جلال الدين الرومي أن يتبيّن مجال الحريّة التي يمنحها هذا الشّاعر المتصوّف للعبد الذي يحبّ ربّه ويفنى فيه، ويتّحد به، بل ويفكّ قيود الجبر كما في قوله :

فالـــذي لا يعرف الحبّ هو الـــذي تقيّـده أغلال الجبر
وإنّمـــا الأمـــر اتّـــحـــاد باللّـــه لا جبـــر[2]

الذّي نخلص إليه ممّا سبق أنّ المتصوّفة لمّا أرادوا الإتّحاد باللّه انمحت لديهم مظاهر الثّنائيّة التي تفصل المخلوق عن الخالق، وتبدّدت المسافات بين "الأنا" و "الأنت" و "النّحن" و"الهو" وصار الطّالب عين المطلوب.

٢ ـ ردود الفعل حول الإتّحاد والحلول والقول به لدى المتصوّفة المسلمين:

أثارت مسألة الحلول والاتحاد لدى المفكّرين ردود فعل مختلفة سيّما وأنّها ترجّح كفّة التّأثّر بالمسيح وبصورته، واشتدّت الحجج بين المعارض والمبرّر. ولعلّ أوّل من يطالعنا في كفّة المعارضة الغزالي[3] الذي تأثّر بالإشراق فيما مال إليه من القول بعلم الباطن والدّعوة إلى التّصوّف والمجاهدات كطريق للوصول إلى المعرفة اليقينيّة أو العلم اللّدني. إلاّ أنّه بالمقابل حال بين الصوفيّة وبين تيّار الإتّحاد والحلول، وأعلن ضرورة التّفريق بين العبد والرّب. فلا يجوز برأيه بحال من الأحوال أن يتخيّل عبد أو يتصوّر بأنّه يقدر عن الخروج من تلك الوحدانيّة لله تعالى، أو على الإقرار بربوبيّته. أمّا ما يصل إليه المتصوّف من مقامات بمجاهداته فيصفه بكونه درجات يضيق عنها نطاق النّطق وأنّ من تخيّل فيه (بالقرب) حلولاً أو اتّحاداً فهو مخطئ[4].

والاتحاد في رأي الغزالي مستحيل عقلاً لأنّه يفرّق بين ذاتين: إمّا أن تظلّ كلّ

---

(١) يذهب نيكلسون إلى أنّ جلال الدين الرومي يشير في هذا البيت إلى عبارة البسطامي لمّا سئل عن المعرفة فقال: «لون الإناء لون الماء» يريد أنّ القلب (الإناء) يعرف من اللّه بقدر ما يطبع اللّه فيه من المعرفة (الماء) به، فكأنّ جلال الدين الرّومي يريد أن يقول إنّه لا حيلة لي فيما تضعه في قالب الرّوح من ألوان المعرفة التّي تتلوّن بها. انظر المرجع نفسه، ص ١٥٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٥٧.

(٣) الغزالي: هو أبو حامد الغزالي فيلسوف، ومتكلّم، وفقيه، ومتصوّف. لقّب بحجّة الإسلام (٤٥٠هـ / ١٠٥٩م ـ ٥٠٣هـ / ١١١١م). انظر جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص ٤٢٩.

(٤) الشّيخ عاطف الزين، **الصوفيّة في نظر الإسلام**، ص ٤١٠، ٤١١.

ذات منهما مستقلّة، وإمّا أن تفنى إحداهما وتبقي الأخرى، وإمّا أن تفنيا معاً وفي كلّ الاحتمالات يعدّ الإتّحاد باطلاً. ولعلّ تلك التّفرقة بين الذّوات هي التي تبدّدت لدى المتصوفة القائلين بالإتّحاد والحلول فيما نجدها قائمة لدى الغزالي في "العرض" و"الجوهر" حيث يقول: «الإتّحاد بين الشّيئين مطلقاً محال، وهذا جار في الذّوات المتماثلة فضلاً عن المختلفة، فإنّه يستحيل أن يصير هذا السّواد ذاك السّواد، كما يستحيل أن يصير هذا السّواد ذاك البياض... وحيث يطلق الإتّحاد ويقال هو هو لا يكون إلاّ بطريق التّوسّع والتّجاوز»[١]، أو بطريق ما تقرّه العقيدة الإسلاميّة من "معيّة" بين اللّه وعبده لأنّ الإنسان مهما تخلّق بأخلاق اللّه أو بأسمائه، فليس له من الأسماء إلا الأوصاف. على ذلك يبقى الإتّحاد باللّه في رأي الغزالي تجربة معبّرة عن ارتفاع الحجب بالمشاهدة.

ويردّ شيخ الإسلام ابن تيميّة[٢] قول من ينسب إليهم مذهب الإتّحاد والحلول من متصوّفة الإسلام على غرار ابن سبعين وابن الفارض والشّشتري، كذلك يردّ قول النّصارى الذين يقولون باتحاد في معين (والقصد المسيح) ويصحّح ذلك المنحى بكونه حلولاً في مقام الفناء الذي يقسّمه إلى أقسام :

- الفناء عن عبادة السّوى، بمعنى أن يفنى العبد بعبادة اللّه عن عبادة ما سواه، وبخوفه من خوف ما سواه وبرجائه عن رجاء ما سواه، وبالتّوكّل عليه عن التّوكّل على من سواه، وبمحبّته عن محبّة ما سواه، ويفنى من قلبه كلّ تأليه لغير اللّه.
- والثّاني فناء عن شهود السّوى، بمعنى أن يفنى عن شهود ما سوى اللّه ويقبل قلبه على اللّه بالكليّة.
- والثّالث فناء عن وجود السّوى حيث يصبح وجود الخالق هو عين وجود المخلوق. وفي هذا المقام يلتمس ابن تيميّة بعض الأعذار لأصحاب الحلول كما يقول[٣]: «ولا ريب أنّ من علم شيئاً فلا بدّ أن يبقى منه أثر، وليس حاله

(١) عمر عبد اللّه كامل، **التّصوّف بين الإفراط والتّفريط**، ص ٢٥٤.
(٢) ابن تيميّة: هو تقيّ الدين بن أحمد بن تيميّة (٦٦١هـ / ١٢٦٣م - ٧٢٨هـ / ١٣٢٨م)، فقيه حنبلي، وإمام سلفي، عُرف بمهاجمته للحلاّج وابن عربي. انظر جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص ١٩.
(٣) ابن تيميّة، **التّصوّف والفقراء**، سلسلة الثّقافة الإسلاميّة ٢٣، حقّق البحث وعلّق عليه محمد عبد اللّه الشمان، القاهرة، ١٩٦٠م / ١٣٨٠هـ، ص ٤٧ و ٤٨.

بعد العلم كحاله قبل العلم به. والمؤمن يقوم بقلبه من معرفة اللّه والمحبّة له ما يوجب أن يكون للمعروف المحبوب في قلبه من الآثار ما يشبه الحلول في بعض الوجوه»[١].

ولكنّه يرفض حلول ذات اللّه في ذات المحبّ لأنّهما متمايزتان لا تتّحد عين إحداهما بعين الأخرى إلاّ إذا استحال هذا الإتّحاد إلى ذات ثالثة. فاستحالة التّطابق بين ذاتين مختلفتين هو الدّليل الذي ارتكز عليه ابن تيميّة واستهجنه على أهل التّصوف[٢] كما هو شأن أغلب المعارضات.

ويستدلّ البعض الآخر على استحالة حلول الخالق في المخلوق بكون الحلول في الشّيء يوجب الاحتياج إليه وذلك مناف لصفة الألوهيّة[٣]، فيما يبدي البعض الآخر سخطه ولعنته عن طائفة القائلين بالحلول الذين أوهموا النّاس بأنّ اللّه يحلّ في كلّ صورة حسنة، وأنّ روح الإله تنتقل من شخص لآخر. ويضيف صاحب هذا الرأي بأنّ جميع النّصارى على هذا مهما اختلفوا في العبارة[٤]، وذلك مردود لديه لأنّ الأرواح جنس من الخلق والأجساد جنس آخر ويقول نقلاً عن أحد المشايخ: «إنّ الروح في الجسد كالنّار في الفحم، فالنّار مخلوقة والفحم مصنوع»[٥].

ويرفض البعض الآخر قول النّصارى بالحلول في إثنين أو ثلاثة، بل ويكفّرهم ويخرجهم عن زمرة الموحّدين لحصرهم الإشراق في المسيح وأمّه مريم. ويفسّر مذهبهم بكونهم لمّا رأوا في المسيح إشراق نور اللّه قد تلألأ غلطوا فيه كمن يرى كوكباً في مرآة أو في ماء فيظنّ أنّ الكوكب في المرآة أو في الماء فيمدّ يده إليه ليأخذه[٦].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٢) انظر سيّد نور بن سيد علي، **التّصوّف الشّرعي**، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة الأولى ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ص ٢٣. كذلك انظر الشيخ الإمام أحمد بن تيميّة، **فتاوى ابن تيميّة**، جمع وترتيب عبد الرحمن محمّد بن قاسم، مكتبة الرّباط، المغرب، ص ١١ ـ ١٨.

(٣) الرأي للعلاّمة محمد وهبي الخادمي. انظر عمر عبد اللّه كامل، **التّصوّف بين الإفراط والتّفريط**، ص ٢٥٣.

(٤) أبو الحسن على بن عثمان بن أبي على الجلابي الهجويري (ت ٤٦٩هـ)، **كشف المحجوب**، دراسة وترجمة تعليق د. إسعاد عبد الهادي قنديل، راجع التّرجمة: د. أمين عبد المجيد بدوي، دار النّهضة العربيّة للطّباعة والنّشر، بيروت، ١٩٨٠، ص ٥٠١ و ٥٠٣.

(٥) المصدر نفسه، ص ٥٠٧.

(٦) الرأي للغزالي. انظر أحمد توفيق عيّاد، **التّصوّف الإسلامي**، ص ٧٩.

والذين رفضوا عقيدة الحلول استندوا إلى أنّ فيها تطاولاً على الذّات الإلهيّة وانتقاصاً لها بالإدّعاء أنّ هذه الذّات قابلة للحلول في أجساد أفراد البشر، وامتزاجها بها امتزاجاً كاملاً في الطّبيعة والمشيئة حتّى تصبح الذّاتان ذاتاً واحدة وفي ذلك إلغاء للألوهيّة المطلقة ولتفرّد اللّه بالرّبوبيّة[١].

أمّا من رام التّفسير والتّحليل لقول المتصوّفة بالحلول والإتّحاد، فإنّه وبالنّظر إلى النّصوص الحاسمة المنسوبة للمتصوّفة حول المسألة، يثبت ما يدّعون من ثنائيّة مطابقة لمعتقدات الكنيسة ولو أنّ في تجربتهم الخاصّة انجذاب نحو نظريّة الهويّة في العلاقة بين اللّه والرّوح الفرديّة حين تكون في حالة اتّحاد. ومن جرّاء ذلك جاءت المواقف متشابهة وموقف متصوّفة المسيحيّة من حيث الثّنائيّة مع الميل إلى الثّورة الغاضبة في اتّجاه الواحديّة، ذلك أنّ كثرة من متصوّفة الإسلام فضّلوا التّعبير عن تجاربهم في شعر متألّق، مسرف في الإستعارة والمجاز، والشّعر من ذلك النّوع الحسّي الشّهواني الذي كتبوه لا يكون طيّعاً للتّجريد النّظري ممّا يفتح باب التأويل واسعاً[٢]. وفي شرح معضلة اللّغة والتّعبير يذهب البعض إلى عجز العبارة أو اللّغة المحدّدة عن استيعاب التّجربة الصوفيّة العميقة والتجاء أصحاب تلك التّجربة إلى تحويل الدّلالات اللّغويّة الماديّة وتحميلها بمعانٍ ورموز أو إشارات، وذلك ما أدّى بهم إلى الاستغراق في دائرة الحلول والاتحاد، وتعثّر خطاهم بوقوفها عند ظاهر اللّغة.

لقد ضاقت العبارة عن إفهام النّاس غير ما أرادوا من دعوى الاتّحاد والحلول، وثبت عقم اللّغة العاديّة في التّجربة الصوفيّة لأنّها من الأسرار التي لا تدرك بالعبارة وإنّما تنال بالمحبّة والعناية وفي ذلك يقول الفيلسوف الملا صدرا الشيرازي المعروف بصدر المتألّهين في كتابه **الأسفار**: «إنّ الصّديقين من المتصوّفة يفنون عن رؤية أنفسهم ولا يرون إلاّ اللّه... وأنّهم يصلون إلى مقام الوحدة من غير شبهة الاتّحاد»[٣]. وذهب الفلاسفة عموماً في بيان ما تورّط فيه أصحاب الاتّحاد والحلول من المتصوّفة إلى كونهم لم يستطيعوا أن يتبيّنوا حقيقة الكشف وحقيقة الوحدة والأساس الفلسفي الذي قامت عليه هذه النّظريّات والمتمثّل في أنّ اللّه خلق العالم على صورته، وأنّ النفس الإنسانيّة بهذا الاعتبار تتّسع لجملة العالم وتحيط به وتتجلّى فيه وأنّ العارف الذي

---

(١) عبد اللّه كامل، **التصوف بين الإفراط والتفريط**، ص ٢٥٢

(٢) انظر ولتر ستيس، **التصوف والفلسفة**، ص ٢٨٠.

(٣) محمّد جواد مغنية، **معالم الفلسفة الإسلامية، نظريات في التصوف والكرامات**، دار الجواد، بيروت، الطّبعة الخامسة ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م، ص ٢٣٥ .

يطلب اللّه أينما حلّ ويعمل على الوصول إليه يعرض له أثناء رياضته وبفضل ما في نفسه من الاستعداد ما يجعله يؤخذ بشيء من الدّهشة والغرور، فيسبقه لسانه فيقول "أنا الحقّ" وما شابهه.

ولاحقاً فسّر عبد الكريم الجيلي في نظريّة الإنسان الكامل[1] نظريّة الاتّحاد والحلول في كون الذات الإلهيّة ـ بما هي ذات ـ لا يمكن معرفتها، ولذا يجب أن تُعلم عن طريق أسمائها وصفاتها. والذات الإلهيّة جوهر له عرضان: الأوّل الأزل، والثّاني الأبد وله وصفان: الأوّل الحقّ، والثّاني الخلق وله نعتان: الأوّل القدم، والثّاني الحدوث وله اسمان: الأوّل الربّ، والثّاني العبد وله وجهان: الأوّل الظّاهر وهو الدّنيا، والثّاني الباطن وهو الأخرى. فالوجود المحض إذن، هو حيث هو كذلك ليس له اسم ولا وصف. فإذا خرج عن إطلاقه، ظهر في عالم الظّواهر، وظهرت الأسماء والصفات منتقشة فيه، ومجموع هذه الصفات هو العالم الظّاهر الذي به يظهر الحقّ في صورة خارجيّة مع التّسليم بالتّمييز بين الذّات والصفات (التي هي العالم) إذا أردنا أن نثبت وجود العالم.

والحقيقة أنّ الذات هي عين الصفات وليست شيئاً غيرها، كالماء الذي هو عين الثّلج وليس شيئاً غيره. فالمسمّى بالعالم وهو عالم الصفات، ليس أمراً متوهّماً، بل هو موجود على الحقيقة لأنّه المجلّي الذي ظهر فيه الحقّ، أو هو النّفس الثّانية للحقّ لأنّ العالم مظهر لصورة الحقّ عن نفسه.

وإذا نظرنا إلى الذّات الإلهيّة في بساطتها وتجردّها عن جميع الصفات والنّسب فهي "العماء" كما يسمّيها الجيلي، وهي تخرج عن تجرّدها وبساطتها إلى ذات مدركة عاقلة في ثلاث مراحل: الأولى مرحلة الأحديّة، والثّانية مرحلة الهويّة، والثّالثة مرحلة الإنيّة. وبهذه الطّريقة التّنازليّة يصبح الوجود المطلق عاقلاً ومعقولاً، ويتجلّى في صورة الألوهيّة بصفات مختلفة تنطبق على كلّ مراتب الوجود. وهو إن يتجلّى في كلّ مخلوق ببعض صفاته على قدر استعداد ذلك المخلوق، يتجلّى في الإنسان بجميع تلك الصفات لأنّ الإنسان هو العالم الأصغر، وفيه وحده يتجلّى الحقّ لذاته بجميع صفاته. ومعنى هذا أنّ الحقّ بعدما تحقّق وجوده الكامل في النّشأة الإنسانيّة، رجع إلى نفسه بواسطة هذه النّشأة، أو على حدّ تعبير المتصوّف أصبح الحقّ والخلق عيناً واحدة. على ذلك فالحركة الصّعوديّة للحقّ من عالم الظّاهر إلى عالم الذّات، تتمّ في

---

(١) انظر عبد الكريم الجيلي، **كتاب الإنسان الكامل في علم الأواخر والأوائل**، طبعة مصر ١٣٢٨ م، ص ٨. وانظر نيكلسون، **في التّصوّف الإسلامي**، ص ٨٦.

حالة الاتّحاد التي يستشعرها أهل التصوّف[١].

وفي موازنة المراحل الثّلاث التي يقطعها الحقّ في طريق معرفته بنفسه وهي: مرحلة الوحدة ومرحلة الهويّة ومرحلة الإنيّة، يشعر المتصوّف بأحوال ثلاثة وهي: إشراق الأسماء الإلهيّة، وإشراق الصفات، ثمّ إشراق الذّات. فالإنسان بذلك هو علّة وجود العالم، والحافظ له والقطب الذي تدور حوله أفلاك الوجود، خلقه اللّه على صورته، أنموذجاً من ذاته. يقول الجيلي :

إن تقل واحدة صدقت وإن تقل   اثنان حقّ إنّه إثنان

أو قلت لا، بل إنّه لمثلّث   فصدقت ذلك حقيقة الإنسان[٢]

ويقرن الجيلي تلك المعاني من الفكر الصوفي الإسلامي بالعقيدة المسيحيّة التي تحوي برأيه ناحيتين لا غنى عنهما في تكوين الفكرة الصّحيحة عن الألوهيّة وهما أنّ الحقّ من وجه منزه عن جميع صفات الحوادث، ومن وجه آخر ظاهر بصور جميع الحوادث. والعقيدة في المسيح خطوة تؤدّي إلى إدراك أنّ أفراد النّوع الإنساني صور بعضهم لبعض كالمرايا المتقابلة التي يوجد في كلّ واحد منها ما يوجد في الأخرى[٣].

٣ ـ المقامات الصوفيّة تستوعب تجربة الإتّحاد والحلول :

إنّ تجربة ضياع الفرديّة أو فنائها في الوجود اللامتناهي عند المتصوّفة المسلمين كثيراً ما تنسب إلى مقام الفناء لديهم والتّي تعني التّلاشي في اللّه، ويليها مقام البقاء ويعني بقاء الرّوح التي مرّت بتجربة الفناء فالمتصوّف يرتفع إلى حالة تأمّل الصفات الإلهيّة عندما يفنى وعيه تماماً، ويتحوّل عنصره إلى بهاء الجوهر الإلهي. وفي مقام الفناء يغيب العبد عن نفسه فلا يشعر بشيء من أعضائه الجسديّة، ولا بشيء ممّا يجري من حوله، ولا بشيء ممّا يدور في ذهنه، ويرحل إلى ربّه بل يصبح فيه وهو غائب عن فنائه لأنّ الفناء عن الفناء هو هدف الفناء وغايته[٤]. وفي ذلك أشار بعضهم فقال :

فيفنى ثمّ يفنى ثمّ يفنى   فكان فناؤه عين البقاء[٥]

---

(١) انظر نيكلسون، **في التّصوّف الإسلامي**، ص ٨٧.

(٢) انظر المرجع نفسه، ص ٨٩.

(٣) المرجع نفسه، ص ٨٩.

(٤) انظر ولتر ستيس، **التّصوّف والفلسفة**، ص ٢٨٢.

(٥) عبد المجيد الصّغيّر، **التّصوّف كوعي وممارسة. في الفكر الصوفي المغربي، دراسة في الفلسفة الصوفيّة عند أحمد بن عجينة (١٢٢٤هـ / ١٨٠٩ م)**، دار الثّقافة، الدّار البيضاء، الطّبعة الأولى ١٩٩٩م، ص ٤٨.

والمتصوّف الكامل لا يكون كذلك إلاّ إذا رجع مرّة أخرى إلى منطلقه الأوّل وهو عالم الملك، أو العالم الحسّي وانتقل بطريقة جدليّة إلى عالم البقاء.

وإن كانت تلك التّجارب لا تملك قوّة الوصف المباشر الذي يقوله المتصوّفة أنفسهم لمّا نتطرّق إليها أو نعبّر عنها بالحروف، فإنّ كثرة كثيرة من كتابات المتصوّفة تدعم ذلك المنزع العام، فقد صرّح أبو بكر الشّبلي بأنّ فناءه في اللّه أعتقه فقال :

إنّ وقتــــي ســــرمــــديّ

إذا أفنيتنـــــــي فيــــــك

أصبحـــت حــرّاً عتيقــاً[1]

ويصف فريد الدين العطّار[2] تجربة الفناء في اللّه بأنها بحث نكتشف خلاله أنفسنا والإله الذي يستقرّ في أعماق الوجود فيقول على لسان اللّه: «فإن أفنيتم أنفسكم من أجلي، فرحين ممجّدين وجدتم أنفسكم في ذاتي»[3].

عن مثل هذه المعاني تحدّث متصوّفة المسيحيّة ووصفوا تلك الرّؤية التي يتلاشى فيها المتصوّف عن الذّات في الواحد، ويبلغ حالة الإتّحاد غاية الطّلب. وعلى ذلك يوجد في اللاّهوت الإسلامي نفس الإصرار الموجود في اللاّهوت المسيحي والمتمثّل في تظليل الهوّة بين اللّه والإنسان، وإن كان أشدّ حدّة في الفكر المسيحي طالما أنّه ينظر إلى العقيدة المسيحيّة على أنّها إنكار لتلك الهوّة.

إنّ الإتّحاد باللّه والحلول فيه ينبع من اعتبار أنّ الإنسان خُلق على صورة اللّه، وأنّه لمّا كانت النّفس الإنسانيّة بهذا تتّسع لجملة العالم وتتجلّى فيه، صارت همّة المتصوّف تتمثّل في الإحاطة بما شاء اللّه له أن يعلم. وعندما يتحدّث أهل الصوفيّة عن ذلك العلم الذي يصلهم باللّه، يذكرون "الوقت" وهو اللّحظة الممتازة الخارجة عن الزّمن، وميزة هذه اللّحظة هي الهجوم المباغت. فلهذه اللّحظة من الشدّة ما يجعلها غير قابلة للتّقسيم أو التّجزئة إلى فترات، لأنّها تستغرق كلّ قوى الإنسان في فعل واحد فريد. وقد نشأ الجانب "غير الزمني" من التّمركز الكلّي للكثير في الواحد. وعندما تنقضي اللّحظة يكون المرء قد طُبع بطابع الأبديّة، وينتابه شعور بالغربة عن ذاته،

---

(١) جان شوقلي، **التّصوّف والمتصوّفة**، ص ٤٢.

(٢) فريد الدين العطّار (١١٤٠ ـ ١٢٣٠ م): ولد بنيسابور، شمال شرق إيران، وأخذ بالتّصوّف وقرأ منذ صغره تاريخ وتراجم الأولياء ومناقبهم ممّا دفعه إلى أن يكتب كتابه المشهور **تذكرة الأولياء**، وقد حظي إنتاجه بالعناية والتّرجمة. انظر المرجع نفسه، ص ٥٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ٥٧.

وتأخذه حماسة وهزّة يمكن تصوّرها على أنّها حضور الكائن الإلهي في ذاته[١].
والوقت عند المتصوّف مجاوز لهذا المستوى، لا على معنى أنّه طارد له ناف، بل على معنى أنّه زيادة على العلم، وزيادة على كلّ معرفة يقتضي الإتّحاد والانصهار الكامل باللّه وينسب إلى أرباب الصوفيّة القول: «إنّ اللّه هو وقتي»[٢]، ممّا يعني أنّ المتصوّف لا يفكّر في الزّمان إلاّ بمقتضى اللّه.

هذا وعندما يصل المتصوّف إلى مثل تلك المقامات تنشرح روحه بمكاشفة الحقّ، وتسكر نفسه بسرّه وتطرب أشدّ الطّرب لاكتشاف تلك الحقيقة. ومقام "السّكر" الذي ينتاب المتصوّف يعبّر عن شدّة غبطة نفسه بمعرفة سرّ وجودها الذي هو وجود اللّه[٣].

إنّ الشّعور بالتماهي فيما بين العبد الواصل والمعبود الموصول إليه، يشعر بأنّ المعبود هو الباطن وأنّ العبد هو الظّاهر، بمعنى أنّ ناسوت اللّه يظهر في سرّ لاهوته الثّاقب كما عبّر الحلاّج. وحيث تظهر للعبد الحقيقة الإلهيّة التي وجدت وجوداً سابقاً، عليه أن يتبيّنها ويسعى إلى الظّفر بها من جديد وبذلك يستحيل من النّاسوت إلى اللاّهوت فيثبت له قدم بلا قدم .

وأرباب الصوفيّة في ذلك الطّريق الموصل إلى اللّه يستندون إلى داعي "الوجد" وغايته الإتّحاد باللّه حيث يصير المحبّ والمحبوب شيئاً واحداً سواء في الجوهر والفعل، في الطّبيعة والمشيئة، فتكون الإشارة إلى الواحد عين الإشارة إلى الآخر ثمّ تختفي الإشارة لانعدام المشير فلا يصير ثمّة غير واحد هو الكلّ في الكلّ. وذلك النّوع من الإتّحاد لا يفرّق بين الخالق والمخلوق فذات وجود اللّه هي ذات وجود المخلوقات[٤].

٤ ـ الاتحاد والحلول يجمع بين المتصوّفة المسلمين الذين تمسّحوا بالرّوح :

ما يمكن أن نخلص إليه هو أنّ في الإتّحاد الصوفي إنخراس للأوصاف البشريّة وتحوّل وتبدّل إلى نوع آخر مختلف من الحياة. وفي هذه التّجربة يكون فاسداً كلّ جهاز تصوّري إستدلالي يتوصّل به إلى صياغة فكرتنا عن الرّبوبيّة، وكلّ صياغة تصوّريّة

(١) المرجع نفسه، ص ١٢٨ و ١٢٩.
(٢) نسب فريد الدين العطّار هذه القولة إلى الخرقاني. انظر المرجع نفسه، ص ١٢٩.
(٣) عبد الرّحمن بدوي، **شطحات صوفية**، ص ١٧.
(٤) المرجع نفسه، ص ١٤.

تنحلّ وتنعدم في الفراغ ولا يبقى من مواجيد الإحساسات والصّور والمعاني إلاّ شيء من بداهة نور غير متناه ولا معيّن.

إنّ فشل التّفكير التّصوّري وانكساره يتحوّل إنتصاراً على مستوى آخر وهو مستوى الحدس الذي قد تبهره البداهة، وإشراق النور الرّباني. وإن كان ذلك التّفكير التّصوّري قد عمي فإنّ المشاهدة تعوّضه ما فقد كالحال مع المتأمّل الذي تحترق عيناه بأشعّة الشّمس كلّما أمعن فيها النّظر.

هذا ولعلّ الإمعان في تحليل هذا المنزع الصوفي ـ الاتّحاد والحلول ـ يفتح لنا أبواباً للإستنتاج والإعتبار خصوصاً إذا ما فتحنا قلوبنا على أنّ الوجود لدى المتصوّفة على اختلاف أديانهم واحد متمثّل في اللّه وعليه تنتفي كلّ تفرقة في طلبه. وإن كان ذلك المطلب لدى متصوّفة الإسلام مباشر فإنّه في المسيحيّة يقع دائماً عن طريق ذلك الوسيط (المسيح) الذي يحمل عن المسيحيين مؤونة الإتّصال باللّه، وينشد الإتّحاد. مع ذلك فإنّ الإصرار على القرب من اللّه واحد وعليه تلتبس الوسائط وتجتمع في آن.

هذا ولا ريب أنّ ما جاء على لسان المتصوّفة في قولهم بالإتّحاد والحلول توجد له أصداء في صورة المسيح وأقواله على غرار قوله: «إجعلهم كلّهم واحداً ليكونوا واحداً فينا»[١].

أو قوله: «أنا أعطيتهم المجد الذي أعطيتني ليكونوا واحداً مثلما أنت وأنا واحد»[٢].

وهو في الوقت ذاته يدفع الفكر إلى المقارنة، ويدعوه إلى استكشاف نظائر ذلك وآثاره لدى متصوّفة الإسلام شرط أن تأخذ هذه المقاربات بعين الاعتبار بعض التّداعيات النّاتجة عن تلك التّجربة ومنها:

- إنّه وعن طريق جمع ذاته المشتّتة يتمكّن المتصوّف من معرفة حضور اللّه الكامل في شخصه فيتشبّه بالمسيح ولو أنّه يعدّ تعبيراً جسوراً ذلك الذي يفصح عن التّماهي والذّات الإلهيّة.
- إنّ المتصوّف يطمح إلى الرّقيّ إلى اللّه، والاتحاد به محوّل للوجود مبدّل لأوصافه لأنّه عمليّة تواجد ووجد بها يصير طالب اللّه على غير ما هو عليه حيث تنمحي أوصافه وتتحوّل إلى أخرى وينعدم وجوده الإنساني. ويطابق ذلك ما ورد في الفكر المسيحي من تدليل عن اغتراب النّفس وانسحابها من جميع الصّور والأشكال.

(١) يوحنا: [١٧/٢١].

(٢) يوحنا: [١٧/٢٢].

- ومنها أنّ في طلب الاتحاد باللّه بين الفكر الصوفي الإسلامي والفكر المسيحي شراكة متمثّلة في جانب التّلازم، وإن كان الحذر فيه أوضح لدى المسلمين لمّا يبرّر الاتّحاد بكونه لا ينفي الغيريّة مع الإقرار بإمكان التوحّد باللّه، فيما يؤكّد الفكر المسيحي ذلك التّصاحب أو التّلازم باعتبار نظريّة "التّضاعف" الفلسفيّة التّي تقرّ بوجود الشّيء في مكان وآخر في الوقت نفسه. ولعلّ الاختلاف يرجع إلى إلتباس الدّلالة في لفظة "الإتّحاد" ذاتها لكونها تحتمل معنى الازدواجية كما تحتمل معنى التماهي.
- ومنها اعتبار جانب "الحرج" بمعنى الحرج في الدنوّ من اللّه، وقد مال الفكر الصوفي الإسلامي إلى اعتبار تلك الثّنائيّة مع اللّه وحدة، فالنّفس توجد داخل إلهها ويعمل الطّريق الصوفي إلى إحياء هذه العلاقة داخل نور المحبّة، فكلّ ما يبقى فيه ممّا لا يتعلّق بحبّ اللّه يكون له مانعاً أن يحلّ فيه. وقد برّر الفكر المسيحي ذلك "الحرج" بالتّوحدّ وعدم التّمايز الذي يفوق المعقول ويغمر المتصوّف في هاوية من الغبطة بلا قرار.
- ومنها أنّ دعوى ذلك في الفكرين الإسلامي والمسيحي على حدّ سواء هو أنّ المحبّة تحجب التّعالي. فكلّما ازداد الحبّ، ضمّ غير المتجانس والمختلف وربط بينهما، فبفضل المحبّة يخرج وجود المحبين من العدم. والمحبّة في الفكر الصوفي هي ترك للحدود الذّاتيّة وتخلٍ عنها ومجاوزتها، وهي في الفكر المسيحي تخلٍ عن الأنانيّة والبحث عن اللّه، والإتّحاد لديهم هو ثمرة العشق الإلهي وهو هبة وُهبت للمسيح وهو أكثر من معرفة أو تعليم شيخ أو طريقة، إنّه اندماج للكثرة في الواحد.

الفصل الثّالث

تجليّات صورة المسيح من خلال عقيدة المحبّة الإلهيّة

الحبّ هو أسمى وأرقى العلاقات البشريّة لأنّه نتيجة صفاء القلب ونقائه من الشّوائب المختلفة. وتظلّ علاقة المحبّة تعلو وتظهر وتتشابك لتؤدّي إلى تطويع إرادة المحبّ تحت تصرّف محبوبه، فيمنح المحبّ أغلى وأشرف ما يملكه وهو قلبه. وقد أدرك أرباب الصوفيّة المعاني العميقة للمحبّة وتفنّنوا فيها حيث يرى بعضهم أنّ المحبّة هي بذل الجهد وترك الإعراض على المحبوب، ويرى البعض الآخر أنّ المحبّة سفر القلب في طلب المحبوب ولهج اللّسان بذكره على الدّوام[1]. ويصف البعض الآخر المحبّة الأصليّة بكونها محبّة الذّات عينها لذاتها لأنّها أصل جميع المحبّات، فكلّ ما بين اثنين هو إمّا لمناسبة في ذاتيتهما أو لاتّحاد في وصف أو مرتبة أو حال أو فعل، الشّيء الذي يجعل المحبّ يبتهج بشهود محبوبه، فيتعلّق قلبه به ويعرض عن الخلق ويعتكف بجوامع هواه غير ملتفت إلى ما سواه[2].

وبداية المحبّة لدى المتصوّفة التلذّذ بالعبادة والتّسلي عن فوات أشتات متفرّقة، وشغل القلب بالحبيب والفراغ عن كلّ حميم وقريب، وتهييج دواعي العشق بالنّظر في الآيات ودوام مطالعة حسن الصّفات[3]. هذا ويعدّ الميل الدّائم نحو المحبوب بداية بحار المحبّة التي لا قرار لها، يعقبها لحظة ينسى فيها المحبّ نفسه فتذوب صفاته في صفات محبوبه فلا يدرك شيئاً إلاّ ما أراد، ويسعى إلى موافقة محبوبه في رغباته فيكون كلّ كثير عنده قليل، وكلّ قليل لدى المحبوب كثير. وحين يتعلّق القلب بالمحبوب نتيجة الإعجاب به والإقبال عليه والسّعي وراء طلبه، يصل الحبّ إلى شغاف القلب

(١) عبد الحكيم عبد الغني قاسم، **المذاهب الصوفية ومدارسها**، ص ١٠٤.
(٢) كمال الدين عبد الرّزاق القاشاني، **اصطلاحات الصوفية**، ص ١٨١.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٨٢.

ويظهر على المحبّ الصّمت ودوام التّفكير في اللّه وهذه الدّرجة من المحبّة لا يمكن معرفة حقيقتها إلاّ بالمحبّة ذاتها[١].

أمّا عن داعي تلك المحبّة فقد يراد به الشّعور الذي تتّبعه الإرادة والميل وذلك قائم بالمحبّ، وقد يراد به السّبب الذي لأجله وجدت المحبّة وذلك قائم بالمحبوب، والمراد هو ما قام في المحبوب من الصفات التي تدعو إلى المحبّة، وما قام في المحبّ من الشّعور بها، والموافقة التي بين المحبّ والمحبوب وهي الرّابطة بينهما وتسمّى بين المخلوق والخالق مناسبة وملاءمة. فعشق صفات الكمال إنّما يكون بالمناسبة التي بين الرّوح وتلك الصفات ولهذا كان أعلى الأرواح وأشرفها معشوقاً، يلذّ للمحبّ تحمّل مقاسات الوصل به والامتزاج بروحه كامتزاج الماء بالماء حيث يمتنع تخليص بعضه من بعض[٢].

١ ـ معاني المحبّة ودلالتها :

تقترب دلالة المحبّة اللّغويّة ممّا أطلقه عليها المتصوّفة من معانٍ وتعريفات. ففي اشتقاق أسماء المحبّة في اللّغة، قيل أصلها الصّفاء لأنّ العرب تقول لصفاء بياض الأسنان "حبب الأسنان"، وقيل مأخوذة من الحباب وهو ما يعلو الماء عند المطر الشّديد، فعلى هذه المحبّة غليان القلب وثورانه عند الاهتياج إلى لقاء المحبوب. وقيل بل هي مأخوذة من حبّة القلب وهي سويداؤه ويقال ثمرته فسميّت المحبّة بذلك لوصولها إلى حبّة القلب[٣].

هذا والكلام في تحديد كلمة "المحبّة" كثير منه اتّحاد مراد المحبّ ومراد محبوبه، وإيثار مراد المحبوب على مراد المحبّ، واستيلاء ذكر المحبوب على قلب المحبّ. وقيل حقيقة المحبّة أن تهب كلّك لمن أحببته فلا يبقى لك منه شيء. وقيل في المحبّة هي اضطراب بلا سكون، حيث يضطرب القلب شوقاً فلا يسكن إلاّ لمحبوبه. وقيل الوهل من أسماء المحبّة لما فيه من الرّوع ومنه يقال جمال رائع، فإن قيل ما

---

(١) عبد الحكيم عبد الغني قاسم، **المذاهب الصوفية ومدارسها**، ص ١٠٥ و ١٠٩.

(٢) العلاّمة شمس الدين محمّد بن أبي بكر ابن قيّم الجوزيّة، **روضة المحبيين ونزهة المشتاقين**، راجعه وعلّق عليه د. السيّد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطّبعة الخامسة، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦ م، ص ٨٣ و ٨٧ و ٩٠.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص٣٣ و٣٤.

سبب روعة الجمال ولأيّ شيء، قيل إذا رأى المحبّ محبوبه فجأة يرتاع لذلك[1].

وبمثل هذه المعاني عبّر المتصوّفة عن حبّهم للذّات الإلهيّة حيث صوّر الجنيد المحبّة بأنها ميل القلب إلى اللّه من غير تكلّف، وقال غيره بأنّ المحبّة إيثار للمحبوب واستهلاك في الخالق بحيث لا يبقى لك حظّ ولا يكون لمحبّتك علّة ولا تكون قائماً بعلّة، فلا يكون في المحبّة رؤية النّفس والخلق ولا رؤية الأسباب والأحوال، بل هي استغراق في رؤية ما لله وما منه، ويضيف البعض الآخر أنّ في المحبّة لدى المتصوّفة لذّة ودهش وحيرة[2]. ويذهب الحكيم التّرمذي إلى أنّ المحبّة الإلهيّة مشاهدة العبد لنفسه على أنّه مظهر للحقّ وهو لذلك الحقّ كالرّوح للجسم باطنه غيّب فيه، فيتقدّم نور اللّه إلى أعيان الممكنات فينفر عنها ظلمة نظرها إلى نفسها وامكانها ويحدث لها بصراً هو بصره، فيتجلّى لتلك العين باسم الجميل فتعشق به ويصير عين ذلك الممكن مظهراً له وتطلب النّفس محبّة اللّه من حيث أنّها ناظرة إلى نفسها بعينه[3]. هذا وعلامة الحبّ الإلهي حبّ جميع الكائنات في كلّ حضرة معنويّة أو حسيّة أو خياليّة أو متخيّلة، ويذكر صاحب كتاب **ختم الأولياء** عزّة الحبّ فيقول: «أنّ الحبّ يتّصف بالعزّة لنسبته إلى الحقّ، وقد سرى في الخلق تلك النّسبة العزيّة فلهذا ترى المحبّ يذلّ تحت عزّ الحبّ»[4].

والمحبّة كما وصفها الهجويري تملأ قلب الطّالب فلا يبقى في ذلك القلب مكان لغير الحبيب، وعندما يقرنها بمعناها اللّغوي يقول «إنّ المحبّة هي تلك الخشبات الأربع المعشّقة معاً التي توضع عليها جرّة الماء ويسمّى ألحبّ حبّاً بهذا المعنى، لأنّ المحبّ يتحمّل عن الحبيب ذلّه، وتعبه، وراحته، وبلاءه، وجفاءه، ولا يثقل عليه ذلك»[5]. وعن شوق المحبّة يقول: «وكما أنّ الأجسام تشتاق إلى الأرواح فإنّ قلوب المحبّين تشتاق إلى لقاء الأحبّاء، وكما أنّ قيام الجسد يكون بالرّوح فإنّ قيام القلب

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٧ و ٥١.

(٢) توفيق بن عامر، **التّصوّف الإسلامي إلى القرن السّادس هجري**، سلسلة دراسات للجامعة الزّيتونيّة بتونس، المركز القومي البيداغوجي، الطّبعة الأولى ١٤١٩ هـ / ١٩٩٨م، ص ١١٩ و١٢٠. انظر نصّ أبو بكر الكلاباذي، **التعريف لمذهب أهل التّصوّف**، تحقيق آ. ج. أربرّي، طبعة مصر ١٣٥٢ هـ/ ١٩٣٣م، الباب الحادي والعشرين، ص ١٣٠ و ١٣٢.

(٣) الشّيخ أبو عبد اللّه محمد بن علي بن الحسن الحكيم التّرمذي، **ختم الأولياء**، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى، بحوث ودراسات معهد الآداب الشّرقيّة، ص ٢٨٧ و ٢٩٠.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٩١.

(٥) الهجويري، **كشف المحجوب**، ص ٥٤٨.

يكون بالمحبّة، وقيام المحبّة يكون برؤية المحبوب ووصله فلا يسكن إلى أحد دونه، وينفر منه السّكون وينقطع عن جميع المألوفات والمستأنسات ويقبل على سلطان المحبّة يطيع حكمه». ويضيف الهجويري: «إنّ المحبّة من المواهب لا من المكاسب، فإذا اجتمع كلّ العالم ليجلبوا المحبّة لشخص يطلبها أو يدفعوا المحبّة عن شخص هو أهل لها لما استطاعوا ذلك»[1].

وفي المحبّة لدى المتصوّفة محو للصّفات الذّاتيّة، واثبات المحبوب بذاته بمعنى أنّ في بقاء المحبوب فناء للمحبّ لأنّه يعلم أنّه مع بقاء صفته يكون محجوباً عن المحبوب، فصار بمحبّته للحبيب عدوّاً لنفسه، وصار بلا صبر في طلب رؤيته، قلقاً في الرّغبة في قربه. ويشرح المتصوّفة حالة المحبّ العاشق «بأنّ الجوهر الإلهي في الإنسان إذا صفا من كدرة المادّة اشتاق إلى شبهه، ورأى بعين عقله الخير الأوّل المحض فأسرع إليه فحينئذ يفيض إليه نور ذلك الخير فيتّحد به. وهذه المرتبة في الوصل لا تقبل الزّيادة ولا النّقصان فيها ينكر العارف معروفه، والعاشق معشوقه، فلا يبقى هناك عارف ولا معروف، ولا عاشق ولا معشوق، بل عشق واحد هو ذات الحقّ الذي لا يدخل تحت اسم ولا رسم، ولا نعت، ولا وصف»[2]. هذا ولنعت الشّوق مقام رفيع من مقامات المحبّة فليس يُبقي الشّوق للعبد راحة ولا نعيماً في غير معشوقه، وقد يعرض اللّه عن محبّيه تعزّزا ليزعجهم الشّوق إليه ويقلقهم الأسف عليه[3]، فإنّه لمّا أراد أن يتحبّب إلى العبد أورد عليه أسباب الفاقة ثمّ رفعها عنه، فوجد العبد لذلك حلاوة في نفسه وراحة في قلبه[4]، فثمل بها كما قال جلال الدين الرومي: كمن ثمل بالحبّ فإنّ الوجود كلّه محبّة[5].

* الشّعر الصوفي أداة مترجمة للمحبّة الإلهيّة :

يتّخذ الشّاعر في الحبّ الصوفي من الذّات الإلهيّة موضوعاً يدور حوله، وفيه يصف الحبّ ولذّته وما يجده من لوعة وأسى أو قرب ووصال كذلك ما يمرّ به في تصوّفه من مقامات وأحوال ومجاهدة مستمرّة للنّفس وما يعرض له من فيض ربّانيّ وإلهام قلبي وسموّ روحي.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٤٩ و ٥٥٣.

(٢) الشيخ عاطف الزين، **الصّوفيّة في نظر الإسلام**، ص ٢١١ _ ٢١٢.

(٣) انظر أبو طالب المكّي، **قوت القلوب**، ج٣، ص ٨٩.

(٤) ابن عطاء اللّه الإسكندري، **التنوير في إسقاط التدبير**، المكتبة الشّعبيّة، بيروت، ص ٦٥.

(٥) جلال الدين الرّومي، **مثنوي**، ج١، ص ٣١.

وقد نسج المتصوّفة في المحبة الإلهيّة غزليّاتهم وتوقّفوا عند بابها ليجعلوها طريقة موصلة إلى اللّه. يقول سمنون المحبّ[١] في ذلك :

قد دبّ حبّك في الأعضاء من جسدي   دبيب لفظي من روحي وإضماري

ولا تنفّست إلاّ كنت مع نفسي   وكلّ جارحة من خاطري جاري[٢]

وقال شهاب الدين السّهروردي :

شغلت قلبي عن الدّنيا ولذّتها   فأنت والقلب شيء غير مفترق[٣]

وعدّ بعض المتصوّفة على مثال ابن الفارض سلطان العاشقين وإمام المحبّين، وقدوة المقتدين حيث لا يأتي الحديث عن أشعار الحبّ الإلهي إلاّ وتراه في المقدّمة، كما هو شأن رابعة العدويّة[٤] حيث قالت :

أحبّك حبّين حبّ الهوى   وحبّاً لأنّك أهل لذاك

فأمّا الذّي هو حب الهوى   فشغلي بذكرك عمّا سواك[٥]

وكما هو شأن نجم الدين بن إسرائيل[٦] لمّا أنشد :

وإذا سكرت فمن مدامة حبّكم   وبذكركم في سكرتي أترنّم

---

(١) سمنون المحبّ: هو شاعر صوفي عاش في بغداد وتوفيّ فيها سنة ٢٩٨ هـ، وهو صاحب مدرسة شعريّة متفرّدة يصعب تجاهلها سواء عند الحديث عن الشّعر العربي بوجه عام أو الصوفي على وجه الخصوص. وسمنون المحبّ هو اللّقب الذي أطلقه عليه معاصروه لأنّه توقّف أمام المحبّة فجعلها طريقه للوصول إلى اللّه ووصل فيها إلى منتهى المنتهى. انظر مجدي كامل، **أحلى القصائد الصوفية**، دار الكتاب العربي، سوريّة، الطّبعة الأولى ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م، ص ٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٩.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٢.

(٤) رابعة العدويّة: متصوّفة من البصرة توفيّت نحو ١٣٥هـ / ٧٥٢م، وقيل ولدت ٩٥هـ وتوفيّت ١٨٥ هـ على اختلاف. بيعت رابعة كمولاة لأحد التّجار، واضطرّت إلى احتراف العزف والغناء، ثمّ زهدت وتنسّكت والتزمت الصوفية وصار لها مريدون. واشتهرت رابعة بكونها أدخلت على التّصوّف فكرة الحبّ الإلهي بدلاً عن الخوف والرّهبة. انظر جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص ٣١٥. كذلك انظر Roger Arnaldez, *Réflexions Chrétienne Sur La Mystique Musulmane*, Paris, 1989, p. 233.

(٥) مجدي كامل، **أحلى القصائد الصوفية**، ص ١٢٥.

(٦) نجم الدين بن إسرائيل: هو محمّد ابن سوار بن إسرائيل بن الخضر بن على بن الحسين الشّيباني (٦٠٣ ـ ٦٧٧ هـ). انظر مجدي كامل، **أحلى القصائد الصوفية**، ص ١٣٦.

وإذا نظمت تغزّلاً في صورة   فلأجل حسنكم المحجّب أنظم[1]

على ذلك فقد اشتهر أهل الصوفيّة بالشّعر المترجم لهيامهم بحبّ اللّه لأنّه عندهم كلّ كمال، وكلّ جمال، وكلّ حقّ. ويرجع البعض غزارة شعر المتصوّفة وانصرافهم إلى تمجيد اللّه بعيداً عن الضّوضاء، إلى ظروف الخلافة العبّاسيّة وما عرفته من تجزئة إلى ممالك، وما أشيع فيها من نفوذ الأتراك والإيرانيين المسلمين. فبعدما اعتاد الشّعر العربي حياة القصور الأرستقراطيّة وانصرفت عنه وذهب أهلها، اتجه بفكره ومشاعره إلى اللّه وراح ينشد شعره في الحبّ الإلهي[2].

هذا والثّابت أنّ الشّعر الصوفي يمتاز بمجموعة من الصّفات منها :

- خلوّه من المحتويات الفكريّة المستقلّة، حيث يستطيع أن يتمازج مع المادّة التي تقدّمها كلّ المذاهب الفلسفيّة والدّيانات المختلفة وذلك في إطار العاطفة الصوفيّة التي تمتلك على المتصوّف كلّ حواسّه. ولمّا كانت العاطفة منبعها القلب استند الشّعر الصوفي عليه لكونه كما يقول أرباب الصوفيّة أنفسهم "عرش الرّحمن" فهو المعبّر عن خلجات نفوسهم، والمبرز لفنونهم المتنوّعة كالمناجيات، والاستغاثات، والأدوار، والأذكار، والمدائح.
- أمّا الميزة الثّانية الظّاهرة في الشّعر الصوفي فخلوّه من التّزلف إلى أصحاب الشّأن والتّملّق إلى ذوي النّفوذ كما هي عليه الحال في فنّ المديح لدى بعض الشّعراء. ونتيجة لذلك لم يقم الشّعر الصوفي ـ في المحبّة بنوع خاص ـ على الرّغبة والرّهبة بل كان قصده التّصوّف نفسه تلبية لنزعة حبّ التّعبير عمّا يجول في النّفس من خواطر وما يجيش فيها من مشاعر وبذلك ظهر على شكل أبيات مفردة، أو على شكل مقطوعات صغيرة، ثمّ تطوّر إلى مقطوعات كبيرة وإلى قصائد تتناول الذّوق الصوفي البحت والمشاعر الصوفيّة الخالصة.
- الميزة الثّالثة هي غزارة الوجد فيه، والوجد لدى المتصوّفة فيه رفع الحجب، ومشاهدة الرّقيب، وحضور الفهم، ومحادثة السرّ، وكثيراً ما يصفه المتصوّفة بالفناء عن الذّات لما به من انفعال يحرّك السّماع، ويسيطر على الإنسان حتّى يجعله في شبه غيبوبة عن ذاته، وكثيراً ما تكون هذه الحركة نوعاً من الرّقص متناسباً مع الألحان التّي يسمعها أو الأشعار التي ينشدها.

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٣٦.

(٢) الشّيخ عاطف الزين، **الصوفيّة في نظر الإسلام**، ص ٣٥١.

ـ والميزة الرّابعة هي الحسّ الذي يسيطر على الشّعر الصوفي حيث تطغى عليه صفة المناجاة النّاتجة عن الخلوات الصوفيّة والتي ترتفع بالنّفس إلى الملكوت الأعلى كما يظهر في قول الشبلي:

مـحـبّـتـي فـيـك أنّـنـي لا أبـالـي بـمـحـنـتـي
يـا شـفـائـي مـن الـسـقـا م وإن كُـنـتَ عـلّـتـي[1]

٢ ـ المستندات النصيّة للمحبّة الإلهيّة (لا سيّما في السُنّة النّبويّة) :

تستوقف الباحث عن المحبّة الإلهيّة الصوّفيّة بعض المحطّات لدى اطّلاعه على آثار المتصوّفة في المسألة منها أنّ المتصوّف لا يكتفي ببيان مفهوم الحبّ الإلهي وشرح أبعاده ودلالته بل كثيراً ما يضرب أمثلة عن أنبياء سبق أن عبّروا عن محبّتهم لله، وكثيراً ما يقتطع من التّاريخ صوراً يوضّح بها مقولته ويدلّل بواسطتها على ما يريده أن يصل إلى المتلقّي. ولعلّه من خلال ذلك يؤكّد على التّواصل الفكري في صياغة أشواق المحبّين عبر سندات نصيّة، ذلك التّواصل الذّي ميّز **صورة المسيح في التّراث الصوفي الإسلامي** بوصفه سنداً تاريخيّاً وإن كان الاستشهاد لدى متصوّفة الإسلام ينهل من التّراث الإسلامي بالدّرجة الأولى.

فلمّا عبّر أبو طالب المكّي عن عجل المحبّين واشتياقهم للّه ذكر النبي موسى بقوله: «ربّ أرني كيف أنظر إليك» وعلّق على ذلك النّظر بكونه في محلّ العبوديّة، كذلك استشهد عن قرب الرّسول محمّد من مقام الرّبوبيّة لمّا خوطب: «ما زاغ البصر وما طغى»، «فكان قاب قوسين أو أدنى»[2]. وعن قرب المحبين من اللّه كثيراً ما يظهر العبد في صورة المجلّي لحبّ اللّه، موضع ألطافه كما في الحديث القدسي: «ولا يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنّوافل حتّى أحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي عليها، وقلبه الذي يعقل به، فبي يسمع، وبي يبطش، وبي يمشي، وبي يعقل، ولئن سألني لأعطيته ولئن استعانني لأعنته»[3]. وهو كما ذهب إلى ذلك صاحب **ختم الأولياء** الكائن الرّباني الذي يرى

---

(١) انظر الشّيخ عاطف الزّين، **الصوفيّة في نظر الإسلام**، ص ٣٥٩.

(٢) أبو طالب المكي، **قوت القلوب في معاملة المحجوب**، المطبعة المصريّة، الطّبعة الأولى ١٣٥١هـ، ج٣، ص ٩٧. والآيتان من سورة النجم [٥٣/ ١٧ و٩].

(٣) جاء في كتاب **ختم الأولياء** أنّ هذا الحديث القدسي أخرجه البخاري عن أبي هريرة، وأخرجه بروايات أخري أحمد ابن حنبل، والطّبراني، والبيهقي، وابن ماجة. انظر الشيخ أبا عبد اللّه محمّد بن عليّ بن الحسن الحكيم التّرمذي، **ختم الأولياء**، ص ١١٠.

باللّه ويعقل ويتأمّل، وحقيقة هذا الحديث كما يقول: «شهادة الحقّ لنفسه بنفسه عبر الكائن الإنساني الفاني وذلك هو صنع الحبّ الإلهي وشأنه الخلاّق العجيب»[1].

ويذهب الجنيد في ذلك إلى أنّ المحبّة إذا صفت وكملت لا تزال تجذب بوصفها إلى محبوبها فإذا انتهت إلى غاية جهدها وقفت، وبكمال وصف المحبّة تجذب صفات المحبوب تعطّفاً على المحبّ المخلص من موانع قادحة في صدق الحبّ لذلك يقول في المحبّة بأنّها «دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحبّ»[2].

هذا وكثيراً ما يتمّ الاستشهاد عن مقام المحبّة بحديث الرّسول: «ثلاث من كنّ فيه وجد حلاوة الإيمان، أن يكون اللّه ورسوله أحبّ إليه ممّا سواهما، وأن يحبّ المرء لا يحبّه إلاّ اللّه، وأن يكره أن يعود في الكفر بعد إن أنقذه اللّه منه كما يكره أن يقذف في النّار»[3]. كذلك يدرج حديث الرّسول في رواية عن العرباض بن سارية «قال: كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم يدعو اللّه بأن يجعل حبّه أحبّ إليه من نفسه وسمعه وأهله وماله»[4]. فكأنّ الرّسول طلب خالص المحبّة بمعنى محبّة اللّه بالكليّة، حبّ أغلب من الطّبع والجبلّة من حبّ الماء البارد، وذلك يكون بجدّ الذّات في المشاهدة، وعكوف الرّوح وخلوصها إلى مواطن القرب هذه المحبّة التي اعتبرها السّهروردي من المواهب وليس للكسب فيها دخل، لكونها كلاماً عن وجدان روح تلتذّ بحبّ الذّات[5].

وفي قوله تعالى: «يحبّهم ويحبّونه»[6]، يعلّق السّهروردي بأنّ «ذلك معناه كما أنّه بذاته يحبّهم كذلك يحبوّن ذاته، والهاء راجعة إلى الذّات دون النّعوت والصّفات»، ويضيف: «فمن أشرقت عليه أنوار الحبّ الخالص خلع ملابس صفات النّفس ونعوتها، ومن لم يخرج من كليّته لا يدخل في حدّ المحبّة»[7]. وقالت رابعة: «محبّ اللّه لا يسكن أنينه وحنينه حتّى يسكن مع محبوبه»[8]. وقال الشّبلي عن المحبّة في الصدّد ذاته: «كأس لها وهج إذا استقرّ في الحواس وسكن في النّفوس تلاشت»[9].

---

(١) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٢) عبد القاهر بن عبد اللّه السّهروردي، **عوارف المعارف**، دار الكتاب العربي، بيروت، الطّبعة الأولى ١٩٦٠، ص ٥٠٨.

(٣) **صحيح البخاري**، باب حلاوة الإيمان، المجلّد الأوّل، الحديث ١٦، ص ١٢.

(٤) انظر الحديث في عبد القاهر بن عبد اللّه السّهروردي، **عوارف المعارف**، ص ٥٠٣.

(٥) المصدر نفسه، ص ٥٠٤.

(٦) المائدة [٥/ ٥٤].

(٧) عبد القاهر السّهروردي، **عوارف المعارف**، ص ٥٠٤ و ٥٠٦.

(٨) المصدر نفسه، ص ٥٠٧.

(٩) المصدر نفسه، ص ٥٠٩.

٣ ـ نفس المسيح في معاني المحبّة لدى المتصوّفة :

○ **رابعة العدويّة :**

لقد أحبّت رابعة فأخلصت في حبّها إلى أبعد الحدود وضربت طوال حياتها مثلاً رفيعاً في الزّهد، فالحبّ الكامل عندها عبادة صوفيّة وجمال عذريّ مجرّد ونزوع إلى الخلود، والحبّ لديها كمال الحياة وجمالها وآية تحقيق وحدة الكون. وراحت من أجل ذلك تنهل من معين الحبّ الإلهي وأصبغت حياتها بألوان ذلك الحبّ الذي أرادته من وجد وأنس وعشق أملها في ذلك تحقيق الوصل بالمحبوب الأعلى. قال فيها مصطفى عبد الرّازق في تعليق له على مادّة "التّصوّف" في **دائرة المعارف الإسلاميّة**: «السّيدة رابعة العدويّة هي السّابقة إلى وضع قواعد الحبّ والحزن في هيكل التّصوّف الإسلامي، وهي التّي تركت الآثار الباقية نفثات صادقة في التّعبير عن محبّتها وعن حزنها»[1]. وقال فيها محمّد مصطفى: «إنّ لفظة الحبّ ظلّت مختفية من معظم المصطلحات الصوفيّة حتّى كانت رابعة»[2].

وعن تعابير الحبّ الإلهي عند رابعة تقول عبدة التي لازمت رابعة طوال حياتها، سمعتها في حال الحبّ تقول :

حبيبي ليس يعدّله حبيب ولا لسواه في قلبي نصيب
حبيبي غاب عن بصري وشخصي ولكن في فؤادي لا يغيب[3]

ولمّا سئلت رابعة عن المحبّة قالت: «ليس للمحبّ وحبيبه بين، وإنّما هو نطق عن شوق ووصف عن ذوق، فمن ذاق عرف، ومن وصف فما اتصف، وكيف تصف ما أنت في حضرته غائب، وبوجوده ذائب وأنشدت :

فإذا نظرت فلا أرى إلاّ له وإذا حضرت فلا أرى إلاّ معه»[4]

وحكي عن رابعة أنّها كانت «إذا صلّت العشاء، قامت على سطح لها... وقالت إلهي أنارت النّجوم ونامت العيون، وغلّقت الملوك أبوابها، وخلا كلّ حبيب بحبيبه،

---

(١) أحمد توفيق عيّاد، **التصوّف الإسلامي**، ص ٥٥.

(٢) عبد الحكيم عبد الغني قاسم، **المذاهب الصوفيّة ومدارسها**، ص ١٥٣.

(٣) طه عبد الباقي سرور، **رابعة العدويّة والحياة الروحيّة في الإسلام**، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٣٧٦ هـ، ص ١١٤.

(٤) المرجع نفسه، ص ١١٧.

وهذا مقامي بين يديك، ثمّ تقبل على صلاتها فإذا كان وقت الفجر قالت: إلهي هذا اللّيل قد أدبر، وهذا النّهار قد أسفر... وعزّتك لو طردتني عن بابك ما برحت عنه لما وقع في قلبي من محبّتك»[١]. وعن سرورها بتلك المحبّة تقول:

يا سروري ومنيتي وعمادي وأنيسي وعدّتي ومرادي
أنت روح الفؤاد أنت رجائي أنت لي مؤنس وشوقك زادي
أنت لولاك يا حياتي وأنسي ما تشتّت في فسيح البلاد[٢]

وهي حين تبلغ بها نشوة الحبّ حدّاً كبيراً تقول:

كم بتّ من خوفي وفرط تعلّقي أجري عيوناً من عيوني الدّامعة
لا عبرتي ترقا ولا وصلي له يبقى ولا عيني القريحة هاجعة[٣]

لقد اتّسم حبّ رابعة بالزّهد فقد كانت تردّ ما يعطى لها وتتحرّج ممّا استولى على نفسها من تفانٍ في حبّ اللّه واخلاص، وكانت كما نقل عنها متجهّمة الفؤاد، كثيرة البكاء، وكان موضع سجودها كما جاء في رواية إن صحّت «كهيئة الماء المستنقع من دموعها»، وكانت «إذا سمعت ذكر النّار غشي عليها وكأنّ كفنها لم يزل موضوعاً أمامها»[٤]. وعن ذلك التّفاني في محبّة اللّه تداول عنها قولها: «وعزّتك ما عبدتك خوفاً من نارك ولا رغبة في جنّتك، بل كرامة لوجهك الكريم ومحبّة فيك»[٥]. وفي رواية للثّوري أحد الزّهاد أنّه قال لرابعة: «لكلّ عبد شريطة ولكلّ إيمان حقيقة، فما حقيقة إيمانك ؟ فقالت: ما عبدت اللّه خوفاً من اللّه فأكون كالأمة السّوء إن خافت عملت، ولا حبّاً للجنّة فأكون كأمة السوء إذا أُعطيت عملت ولكنّي عبدته حبّاً له

---

(١) الرّواية للشّيخ الحريفيش صاحب كتاب **الرّوض الفائق في المواعظ والرّقائق**. نقلاً عن الشيخ عاطف الزين، **الصوفيّة في نظر الإسلام**، ص ٢٥١.

(٢) يعلّق عبد الرّحمن بدوي في كتابه **رابعة شهيدة العشق الإلهي** بأنّ الطّابع الحسّي ظاهر بكلّ جلاء في هذه الأبيات، ويرى وأنّ الأمر كان لا يزال مختلطاً عليها لأنّ الخطاب هنا يصلح أن يتوجّه إلى حبيب غير اللّه. ويذكّر بأنّ رابعة أحبّت تاجراً كثير السّفر إلى أن بلغها مقتله فساحت في البلاد بحالة من اللاشعور تبحث عنه. وعندما توجّهت إلى حياة التّوبة والعبادة لم تقدر أن تفرّق بين الحبّ الدّنيوي والحبّ الخالص لله. انظر الشيخ عاطف الزين، **الصوفيّة في نظر الإسلام**، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٧٩.

(٤) أحمد توفيق عيّاد، **التّصوّف الإسلامي**، ص ٥٥.

(٥) المرجع نفسه، ص ٢٥.

وشوقاً إليه»[١]. وروي عنها قولها: «رأيت النبيّ في المنام فقال لي: أي رابعة اتحبينني ؟ فقلت له ومن ذا الذي لا يحبّك يا رسول اللّه، ولكن حبّي لله لا يترك مجالاً في قلبي لحبّ مخلوق أذكره»[٢]. كما يروى عنها أنّها كانت تتوسّل إلى اللّه ألاّ يحرمها مشاهدة وجهه الكريم وجماله الأزلي.

لقد أحبّت رابعة اللّه وأخلصت له في حبّها فنزّهته وأبعدته عن كلّ غاية، وتجرّدت من الطّمع والنّفعيّة لأنّها كانت تخشى أن يقابل اللّه حبّها بالثّواب[٣] وتعجبت لمن يعبد اللّه بالأجر كما سبقت الإشارة. إنّ الإقبال على الروح هو المعراج الذي يسمو به العبد إلى الأفق الأعلى، ولا سبيل للتّسامي إلى ذلك المقام إلاّ بقهر النّفس، وكسر شهوتها، ودحر أهوائها، والرّجوع بها إلى الفطرة الأولى الزّكيّة. عند ذلك ينكشف عن القلب الحجاب. والمتفاني في ربّه عند رابعة محبّ ذاهل سابح مع الأشواق والوجد، غير ناظر إلى هباء الدّنيا الزّائل. تقول رابعة في ذلك :

إذا تـفـكّـرت فـي هـواي لـه لمستُ رأسي هل طار عن جسدي[٤]

مثل تلك الإشارات وغيرها من محبّة رابعة تدفع إلى **رصد مجموعة من المقاربات والسيّد المسيح**. أولى هذه المقاربات أنّ بعض المستشرقين يرجعون أصل رابعة إلى الفارسيّة أو المسيحيّة بينما تؤكّد المصادر العربيّة على أصلها العربي وبالتّحديد من قبيلة قيسيّة، ويذهب البعض الآخر أنّها مولاة لآل عتيك وهي بطن من بطون قيس، وينسبها آخرون إلى آل عتيك بني عدوة ولذا تسمّى عدويّة. وتتفق المصادر على أنّها عاشت في البصرة[٥]. هذا وكثيراً ما يقرن تصوّف رابعة العدويّة بالانقلابات الرّوحيّة الكبيرة النّاتجة عن العنف والإفراط والمبالغة، فتطرّف رابعة في محبّتها لله سبقه تطرّف في فجورها ومحبّتها للدّنيا، وذلك قريب ممّا يحدث للقدّيسين من انقلاب من عنف الشّهوات الحسيّة إلى عنف التّطرّف في محبّة اللّه. ويذهب البعض إلى أنّ تلك سمة المبدعين الخلاّقين لأنّ التوصّل لله لا يكون إلاّ عن طريق العلم بالكون والمخلوقات ولأنّ الإغراق في المعرفة لايتمّ إلاّ عن طريق الحبّ وذلك يدركه من أغرق في شهوات الحسّ واللّذات.

---

(١) أبو طالب المكّي، **قوت القلوب**، ج٣، ص ٨٣.

(٢) أحمد توفيق عيّاد، **التصوّف الإسلامي**، ص ٢٥.

(٣) د. توفيق بن عامر، **التّصوّف الإسلامي إلى القرن السّادس هجري**، ص ٢٨.

(٤) طه عبد الباقي سرور، **رابعة العدويّة والحياة الروحيّة في الإسلام**، ص ١٢٥.

(٥) شيخ عاطف الزين، **الصوفيّة في نظر الإسلام**، ص ٢٣٧ و ٢٤٦.

هذا وفي سياق تأثّر رابعة بالمناخ الديني والثّقافيّ في عصرها يسجّل لها التّاريخ بأنّ مدرستها في التّصوّف ظهرت في القرن الأوّل للهجرة لمّا بدأ العالم الإسلامي يلتفت إلى الجوانب الفكريّة والعلميّة والثّقافيّة، وينقّب عن الآراء الفلسفيّة والجدليّة، ويبحث عن التّراث القديم للأديان السّماويّة. جاءت هذه المدرسة على ميعاد مع فترة تحوّل فيها الزّهد إلى محبّة لمّا كانت الجماهير في حاجة إلى من يخاطب قلبها ويوقظ روحها ويلمس المفاتيح التّي تحرّك أحاسيسها وتشعل وقود الإيمان في جوارحها. جاءت هذه المدرسة فجعلت الحياة أنشودة سماويّة تهتف بحبّ اللّه، وجعلت من الرّضا صورة مشرقة باليقين.

إنّ ذلك التّقبّل لكلّ ما أراده اللّه، وذلك الإخلاص في محبّة رابعة واستهلاك النّفس في سبيل المحبوب في تقوى وخضوع قرّب للمتأمّل تأثّرها بالفلسفة المسيحيّة لا سيّما فيما نسب إليها من عبادة اللّه من دون خوف ولا طمع، وهي أقوال يرى نيكلسون أنّها مألوفة لدى المسيحيين، من ذلك ما نقله عنهم في المحبّة الإلهيّة: «طريقتان أحبّك بهما، واحدة أنانيّة والأخرى تليق بك... لا ترفع الحجاب أمام نظرتي العابدة»[١]. ورابعة التي تعدّ أستاذة العلم النّفسي الصوفي لكونها تمكّنت من معرفة النّفس البشريّة وطبيعتها وعوامل اعتدالها وشقائها، وعوامل صفائها ونقاء معدنها، اقتربت لدى البعض من حياة الأديرة المسيحيّة وقدّيساتها[٢].

لقد ألهمت رابعة الزّهاد وأثارت تعاليق مطوّلة لم ينضب معينها منها أنّها أضافت صورة ثالثة للحبّ أدقّ وأرقّ، فما شاهدته بعين البصيرة في الدّنيا هو مقدّمة حتميّة لما ستشاهده في الآخرة كما في قولها :

أحبّك حبّين حبّ الهوى   وحبّاً لأنّك أهل لذاك
فأمّا الذّي هو حبّ الهوى   فشغلي بذكرك عمّا سواك
وأمّا الذّي أنت أهل له   فلست أرى الكون حتّى أراك
فما الحمد في ذا ولا ذاك لي   ولكن لك الحمد في ذا وذاك[٣]

لقد استطاعت رابعة تلك المخطئة التّائبة أن تحلّ تناقضاً أصبح الآن كلاسيكيّاً معروفاً، وهو أنّ الحبّ الخالص لله والخالي من المنفعيّة لا يتنافى في شيء والحبّ

---

(١) ترجمة لرينولد نيكلسون وردت في كتاب آ. ج. أربري (بالانجليزية)، **الصوفيّة: عرض للمتصوّفين المسلمين**، لندن، ١٩٥٠ م، ص ٤٣.
(٢) توفيق بن عامر، **التّصوّف الإسلامي إلى القرن السّادس هجري**، ص ٣٠.
(٣) جان شوقلي، **التّصوّف والمتصوّفة**، ص ٢٨.

الشّائع المعتاد. والزّاهد إذا عشق ربّه لا يجد التّعبير القويّ للإفصاح عن حبّه ما خلا إثباته أنّه تخلّى عن كلّ شيء محبّة في اللّه، وأنّه فني عن أوضاع ذاته.

إنّ الشّعور بعمق الهوّة بين تجربة الحبّ اللاّمتناهي الذي لا يشبع، وبين قصور ما عبّر عنه في الحبّ هو الذي دفع رابعة وعدداً من **الزّهاد المسيحيين** إلى أن يبوحوا بعبارات غريبة من مثل قولهم: «إنّ جهنّم أخفّ وألطف من حبّ اللّه»[١]. ذلك أنّه وتحت وطأة القرب من اللّه، والرّغبة في استهلاك النّفس في سبيله، تقف اللّغة قاصرة عن ترجمة ما يُعانيه المتصوّف ويستشعره. ولعلّ ذلك التّناقض الواضح أحياناً في ألفاظ المتصوّفة يكشف عن خاصيّة تجاوز حدّ الإنسانيّة في وصف المحبّة الإلهيّة ولأنّ المشاهدة وحدها العارية من كلّ تكلّف وتصنّع قادرة أن تروى لظى تلك الموجة من المحبّة. ولعلّ العاطفة الدينيّة المتّقدة لرابعة التّي تذيب العاشق في المعشوق فيمنح حبّه لبهاء وجلال الإله ويستهلك نفسه في سبيله دونما رجاء مقابل، إلى جانب ما نسج في الذّاكرة الدينيّة حولها هو الذي قرّبها من **النّفس المسيحيّ** للمحبّة الإلهيّة[٢].

هذا ولئن كانت رابعة العلامة البارزة في المحبّة الإلهيّة فقد وجد من عاصرها أو قرب من عصرها وعبّر عن ذلك الحبّ وأضاف إليه من ذلك نذكر:

○ معروف الكرخي:

يعدّ معروف الكرخي[٣] من أبرز من طوّر تجربة الحبّ الإلهي بعد رابعة إذ خطا بها إلى درجة السّكر والوجد بحسب روايات تلميذه السريّ السّقطي (ت ٢٣٧هـ أو ٢٥٧ هـ)، وكان بحسب فريد الدين العطّار (ت ٥٨٦هـ) رجلاً غلب عليه الشّوق إلى

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٨.

(٢) من بين الرّوايات التي نسبت إلى رابعة العدويّة: ما جاء في رواية فريد الدين العطّار أنّها ارتحلت ذات مرّة إلى الكعبة ومعها حمار يحمل متاعها ولكنّ الحمار نفق في الطّريق... فقالت رابعة: «إلهي أكذا يفعل الملوك بعبيدهم الضّعفاء ؟ لقد دعوتني إلى زيارة بيتك وها أنت تدع حماري ينفق في الطّريق وتدعني في الفيافي وحيدة. فما أتمّت كلامها حتّى عادت الحياة إلى الحمار». انظر الشّيخ عاطف الزين، **الصوفيّة في نظر الإسلام**، ص ٢٦٠. فعلى الرّغم من الشّكوك التي يمكن أن تلحق بهذه الرّواية تبقى أنموذجاً للمقاربة بالدّرجة التي بلغتها رابعة والقدرة التي تمتّعت بها من إحياء الموتى على شاكلة **النّبيّ عيسى**، ولو أنّه بالعقل لا تستقيم مثل هذه الخارقة سيّما بعد نزول القرآن بزمن.

(٣) معروف الكرخي: هو أبو محفوظ معروف بن فيروز الكرخي، نسبة إلى الكرخ حيّ من أحياء بغداد في غربي المدينة (توفي ٢٠٠هـ الموافق ٨١٥م) هو من كبار المشايخ، مجاب الدّعوة، يستشفى بقبره، يقول البغداديّون: قبره معروف مجرّب. انظر **الرّسالة القشيريّة**، ص ٤٢٧.

اللّه فجعل غاية الحبّ المعرفة «لأنّ العارف لا يرى سوى الحقّ»[1]. ويرى البعض أنّه واضع أقدم تعريف للتّصوّف حيث يقرنه بالحبّ الإلهي بقوله: «إنّ الحبّ منحة إلهيّة لا تُكسب بالتّعلّم وإنّما هي من مواهب الحقّ وفضله»[2].

وشأنه شأن رابعة العدوية عُرف معروف الكرخي بنظريّة الحبّ الإلهي الخالص المجرّد من الأغراض والأهواء[3]، فكان لا يفيق من سكره إلاّ بلقاء اللّه، وهو لم يعبد اللّه خوفاً من ناره وإنّما عبده شوقاً إليه. ويروي عنه تلميذه السّريّ السّقطي أنّه رآه في المنام بعد وفاته وكأنّه تحت العرش، وأنّ اللّه عزّ وجلّ يقول للملائكة من هذا؟ فيقولون أنت أعلم يا ربّ، فيقول هذا معروف الكرخي سكر من حبّي فلا يفيق إلاّ بلقائي[4]. ليدلّل من وراء الرّواية عن قرب معروف الكرخي من اللّه سيّما وأنّه في حياته يقول له ـ أي لتلميذه السّريّ ـ: «إن كانت لك حاجة إلى اللّه فأقسم عليه بي»[5].

ولقد انتقل ذلك الولع باللّه إلى تلميذه السّريّ السّقطي:

○ السّريّ السقطي:

اعتبر السّريّ السّقطي[6] الخوف والرّجاء من أوجه الحبّ الإلهي الذي يستحوذ على القلب، وقد كان السّريّ يرى في الحبّ غايته ووسيلته ولمّا سئل عنه قال:

من لم يبت والحبّ حشو فؤاده لم يدر كيف تفتّت الأكباد[7]

وقد نقلت الرّوايات شدّة عناء جسم السّريّ من فرط حبّه لله واجتهاده في القرب منه والأنس به إلى الحدّ الذي لو ضرب وجهه بالسّيف لما أحسّ بألمه. وقد كان

---

(١) عن فريد الدين العطّار، **تذكرة الأولياء**، ج١، ص ٢٣٤. انظر توفيق بن عامر، **التّصوّف الإسلامي إلى القرن السّادس هجري**، ص ٣١.

(٢) انظر نور الدين الجامي، **نفحات الأنس**، طبعة لكنو ١٣٢٣هـ / ١٩٠٥م، ص ٣٠.

(٣) سليمان مدني، **سرّ النّشوة الصوفيّة**، المنارة، بيروت، الطّبعة الأولى ١٤١٦هـ / ١٩٩٧م، ص ٢٠.

(٤) رينولد نيكلسون، **في التّصوّف الإسلامي**، ص ١١٤.

(٥) **الرّسالة القشيريّة**، ص ٩.

(٦) السّريّ السّقطي: هو أبو الحسن سريّ بن المغلس السّقطي (ت ٢٥٣هـ / ٨٦٧م) باختلاف مع روايات أخرى، وهو خال الجنيد وأستاذه وتلميذ معروف الكرخي، وقد اشتهر بورعه. انظر **الرّسالة القشيريّة**، ص ٤١٧.

(٧) عزيز السّيد جاسم، **متصوّفة بغداد**، ص ١١٢.

لحبّ السّريّ دلائله وعلاماته على جسده الذي أضناه الحبّ فصار سقيماً دنفاً. ولقد أغرق السّريّ في مقام الفناء في اللّه نتيجة عشقه حتّى يبس جلده على عظمه، ولا أدلّ على ذلك ما يروي عنه تلميذه الجنيد لمّا قال: دفع لي السّريّ رقعة وقال: «هذه خير لك من سبعمائة فضّة فإذا فيها :

ولمّا ادعيت الحبّ قالت كذبتني   فمالي أرى الأعضاء منك كواسيا
فما الحبّ حتى يلصق الظّهر بالحشا   وتذبل حتّى لا تجيب المناديا
وتنحل حتى لا يُبقي لك الهوى   سوى مقلة تبكي بها وتناجيا»[(١)]

لقد أكّد الجنيد سقم جسد السّريّ الذي كان يقول: «انظر إلى جسدي هذا، لو شئت أن أقول أنّ ما بي من المحبّة لكان كما أقول». وكان وجهه أصفر ثمّ أُشرب حمرة حتّى تورّد، ثمّ اعتلّ. وكان ينشد في سقامه :

كيف أشكو إلى طبيبي ما بي   والذّي قد أصابني من طبيبي[(٢)]

ويروي الجنيد أنّه أخذ مروحة يروحه بها فقال له: «كيف يجد روح المروحة مَنْ جوفه يحترق من داخل؟ وأنشد :

القلب محترق والدّمع مستبق   والكرب مجتمع والصّبر مفرق
كيف القرار على من لا قرار له   ممّا جناه الهوى والشّوق والقلق
يا ربّ إن كان شيء لي به فرج   فامنن عليّ به ما دام بي رمق»[(٣)]

على ذلك يتّخذ الإخلاص في الحبّ لدى السّريّ طابعاً خاصّاً يُبرز مدى تفانيه، وقد روى عنه ابن أخته الجنيد قال: «سألني السّريّ يوما عن المحبّة فقلت: قال قوم هي الموافقة، وقال قوم الإيثار، وقال قوم كذا وكذا... فأخذ السّريّ جلدة ذراعه ومدّها فلم تمتدّ ثمّ قال: وعزّته تعالى لو قلت إنّ هذه الجلدة ليست على هذا العظم من محبّته لصدقت ثمّ غشي عليه»[(٤)].

نلاحظ ممّا تقدّم تشابه تجارب المريدين والمحبّين لله، كما نسجّل تطابق تلك الصّورة من **معاناة المسيح الجسديّة** لمّا قرّب نفسه كبش فداء في سبيل الإنسانيّة. لقد طمع السّريّ في إنقاذ نفسه من الذلّ، ذلّ ما يحجبه عن اللّه وكان طموحه الأنس باللّه

---

(١) سليمان مدني، **سرّ النّشوة الصوفيّة**، ص ٢٣.
(٢) عن ابن جوزي، **صفوة الصّفوة**، ج٢ . انظر عزيز السيّد جاسم، **متصوّفة بغداد**، ص ١٢٢.
(٣) الرّواية في ابن كثير، **البداية والنّهاية**، انظر عزيز السيد جاسم، **متصوّفة بغداد**، ص ١٢٣.
(٤) الشّيخ عاطف الزين، **الصّوفيّة في نظر الإسلام**، ص ٣٦٦.

برفع الحجاب وأوّله حجاب الذّات لذلك كان يردّد: «اللّهمّ ما عذّبتني بشيء فلا تعذّبني بذلّ الحجاب»[(١)]. ذلك المطلب الذي يعدّ من شواهد المحبّة كما جزم الحارث المحاسبي[(٢)] بكون المحبّة ميلاً للمحبوب بالكليّة، وإيثاراً له على النّفس والرّوح، ومرافقته في السرّ والجهر مع اليقين بالتّقصير في حبّه[(٣)].

○ ذو النون المصري

أمّا ذو النون المصري[(٤)] فالمحبّة لديه سرّ من أسرار اللّه يجب أن لا يُذاع بين العامّة. قال بعضهم: «كنّا عند ذي النون المصري فتذاكرنا المحبّة، فقال: كفّوا عن هذه المسألة لا تسمعها النّفوس فتدّعيها»[(٥)]. فالمعرفة الحقيقيّة عنده هي أن ينير اللّه قلبك بنور المعرفة الخالص كالشّمس التّي لا ترى إلاّ بنورها، لذلك كانت حيرة العبد في اللّه على قدر معرفته به لأنّه بمقدار قرب العين من الشّمس يكون جهر الشّمس لها والعارفون باللّه برأيه فانون عن أنفسهم لا قوام لهم بذواتهم وإنّما قوامهم من حيث ذواتهم باللّه ينظرون بنوره في أبصارهم[(٦)]. ولقد كان ذو النون المصري من السّباقين الأوائل إلى نظم الشّعر الصّريح في الحبّ الإلهي وذلك عندما خاطب ربّه قائلاً:

حبّك قد أرّقني   وزاد قلبي سقما
كتمته في القلب   والأحشاء حتّى انكتما
لا تهتك السّتر   الذّي ألبستني تكرّما
ضيّعت نفسي سيّدي   فردّها مسلّما[(٧)]

ولكي يعبّر عن هواه الذي يحيله أقرب المقرّبين يقول:

اطلبوا لأنفسكم   مثل ما وجدت أنا

---

(١) عزيز السيّد جاسم، **متصوّفة بغداد**، ص ١٢٣.
(٢) الحارث المحاسبي: هو أبو عبد اللّه الحارث بن أسد المحاسبي (ت ٢٤٣هـ / ٨٥٧م). انظر **الرّسالة القشيرية**، ص ٣٢٩.
(٣) عبد الحكيم عبد الغني قاسم، **المذاهب الصوفيّة ومدارسها**، ص ١٠٥.
(٤) ذو النون المصري: هو أبو الفيض ذو النون ثوبان بن إبراهيم المصري (ت ٢٤٥هـ / ٨٥٩م). انظر **الرّسالة القشيرية**، ص ٤٣٣.
(٥) المصدر نفسه، ص ٤٤٧.
(٦) رينولد نيكلسون، **في التّصوّف الإسلامي**، ص ١١٥.
(٧) الشّيخ عاطف الزين، **الصوفيّة في نظر الإسلام**، ص ٣٦٠.

قـد وجـدت لـي سـكـنـا لـيـس فـي هـواه عـنـا
إن بـعـدت قـرّبـنـي أو قـربـت مـنـه دنـا[١]

مثل هذه الأشعار المنظومة على البحر القصير مثّلت معظم أشعار أهل التصوّف سيّما في المحبّة، ولعلّ ذلك راجع إلى الإنفعالات النّفسيّة والنّزوات العاطفيّة والأحوال الذوقيّة التي كانوا يعيشونها، وهي انفعالات وأحوال كانت تعرض لهم أثناء ما يسمّونه بالسّكر الرّوحي هذا المقام الذّي التصق بالمحبّة الإلهية لأنّه نوع من الحبّ الذي يبرّح بوجد صّوفي حتّى يراه المتصوّف بمثال الشّراب الإلهي. يقول ذو النون المصري في ذلك: «لم أر أجهل من طبيب يداوي "سكراناً" في وقت سكره»[٢].

هذا ويذهب أغلب المتصوّفة إلى أنّ العبد إذا كوشف بنعوت الجمال، حصل له السّكر وطرب الرّوح وهام القلب، على ذلك يصبح "السّكر" حال خاصّ بأهل المحبّة الذّين تعلّقت أرواحهم بالحقّ فوجدوا في مشاهدة جماله جنّتهم وفي حجبهم عنه عذابهم. وذلك الشّوق لله الذي صُنّف في أعلى الدّرجات، إذا بلغها المريد كما يقول ذو النون المصري: «استبطأ الموت شوقاً إلى ربّه ورجاء لقائه والنّظر إليه»[٣]. ولمّا سئل عن الشّوق وهل أنّه أعلى من المحبّة ؟ أجاب فقال : «المحبّة لأنّ الشّوق يتولّد منها، فلا مشتاق إلاّ من غلبه الحبّ، فالحبّ أصل والشّوق فرع. كذلك يرتّب مقام "الفناء" بكونه عائداً إلى «تحقيق مقام المحبّة باستيلاء نور اليقين وخلاصة الذّكر على القلب، فإذا صحّت المحبّة ترتّبت عليها الأحوال وتبعتها»[٤].

ولقد قارب الشّوق قلب العاشق: أبو يزيد البسطامي (ت٢٦١ هـ)، وهو شخصيّة أخرى من شخصيّات العشق الإلهي التّي أيّدت ما سبقها في باب المحبّة بعطائها اللاّمحدود. فالمحبّ الصّادق كما يقول: «لو بذل لمحبوبه جميع ما يقدر عليه لاستقلّه واستحى منه، ولو ناله من محبوبه أيسر شيء لاستكثره واستعظمه»[٥]. والمحبّة في نظر المحسن هي أن يضع المحبّ أفعاله، ونفسه، وماله، ووقته لمن يحبّ كما يقتضي من المحبّ أن يمحو من قلبه كلّ شيء سوى المحبوب، ولا يزال المحبّ مع ذلك غاضباً على نفسه حتّى يرضى محبوبه. يقول البسطامي: «لقد أحببت اللّه حتى كرهت نفسي،

(١) المرجع نفسه، ص ٣٦٠.
(٢) المرجع نفسه، ص ٣٦١.
(٣) عبد القاهر بن عبد اللّه السّهروردي، **عوارف المعارف**، ص ٥١٠.
(٤) المصدر نفسه، ص ٥٠٨.
(٥) عبد الحكيم عبد الغني قاسم، **المذاهب الصوفيّة ومدارسها**، ص ١٠٥.

وقد كرهت العالم أشدّ الكره حتّى أحببت طاعة اللّه»[1]. وتختلط المحبّة عند البسطامي بالحلول حيث نجده يقول: «خرجت من باب زيديّتي - باعتبار أنّ كنيته أبو يزيد - كما تخرج الحيّة من جلدتها، ونظرت فإذا العاشق والمعشوق والعشق واحد، لأنّ الكلّ واحد في عالم التّوحيد»[2]. وفي ذلك التّوحّد يصف البسطامي الحبّ بأنّه شراب إلهي، فقد كتب إليه يحيى بن معاذ قائلاً: «سكرت من كثرة ما شربت من كأس المحبّة» فكتب إليه أبو يزيد يقول: «غيرك شرب بحار السّماوات والأرض وما روى بعد، لسانه خارج على صدره وهو يصيح العطش ،العطش وأنشد في ذلك يقول:

عجبت لمن يقول ذكرت ربي   وهل أنسى فأذكر ما نسيت

شربت الحبّ كأساً بعد كأس   فما نفد الشّراب وما رويت»[3]

على أساس ما سبق ومن خلال تحليل أقوال البسطامي ومقاربتها **بصورة المسيح** يذهب لوي ماسينيون إلى أنّ فيها رغبة عارمة في التّطهّر الدّاخلي والعثور على اللّه بأيّ ثمن. ويرى البعض الآخر أنّ متصوّفة الإسلام وإن كانوا مخلصين للرّؤية القرآنيّة فإنّ كثرة منهم يبجّلون المسيح على أساس أنّه نبيّ الحياة الدّاخليّة التي طالما غاصوا فيها وأبحروا وأملوا في معرفة اللّه كما عرفها الرّسول محمّد عندما تلقّى الوحي وعرج إلى السّماء[4]. والبسطامي الذّي يُدرج ضمن قائمة المتصوّفة المخمورين بحبّ اللّه تبنّى بعض القواعد الإستبطانيّة لبلوغ غايته، وقد قادته تلك القواعد بعيداً عن تصوّره الشّخصي لله. وبينما كان يقترب من نواة هويّة اللّه شعر أنّ ما من شيء يقف بينه وبين اللّه في الحقيقة فذاب وتلاشى كلّ شيء فهمه على أساس أنّه ذات حيث يعبّر عن ذلك ويقول: «تأمّلت اللّه بعين الحقيقة وقلت له: من هذا ؟ فقال: هذا ليس أنا وليس غير أنا، فليس هناك إله غيري. ثمّ حوّلني من هويّتي إلى داخل ذاته. ثمّ تحدّثت إليه بلسان حاله قائلاً: كيف تصير حالي بحالك ؟فقال: أنا أكون خلالك فلا إله إلاّ أنت»[5]. لقد أفضى التّدمير المنهجي للأنا لدى البسطامي إلى إحساس لديه بالامتصاص في وجود لا يوصف.

---

(١) جان شوقلي، **التصوّف والمتصوّفة**، ص ٣٦.
(٢) الشّيخ عاطف الزين، **الصّوفيّة في نظر الإسلام**، ص ٢٩٣.
(٣) المرجع نفسه، ص ٢٩٤.
(٤) كارين أرمسترونغ، **اللّه والإنسان**، ص ٢٣٠.
(٥) الرّواية وردت في المرجع نفسه، ص ٢٣٢.

○ سحنون بن حمزة

ويظهر ذلك الإخلاص في المحبّة لدى عدد من المتصوّفة المسلمين، ويتجلّى في أشعارهم على مثال سحنون بن حمزة (ت ٢٩٦هـ) لمّا أنشد :

وكان فؤادي خاليا قبل حبّكم ... وكان بذكر الخلق يلهو ويمرح

فلمّا دعا قلبي هواك أجابه ... فلست أراه عن فنائك يبرح

رميت ببين منك إن كنت كاذباً ... وإن كنت في الدّنيا بغيرك أفرح

وإن كان شيء في البلاد بأسرها ... إن غبت عن عيني بعيني يلمح

فإن شئت واصلني وإن شئت لا تصل ... فلست أرى قلبي لغيرك يصلح[١]

وفي إنشاده خاطب ربّه في مطلع المقطوعة بصيغة التّعظيم، ثمّ سرعان ما تحوّل عن ذلك وكأنّ الحجاب ارتفع بينه وبين خالقه فصار يخاطب بصيغة النّديّة وهذا يعني أنّ التّكليف قد ارتفع بين المحبّ والمحبوب.

○ يحيى بن معاذ الرازي

وعموماً يسيطر التّفاني في طرب الحبّ والشّوق لله كما يبدو في شوق يحيى بن معاذ الرّازي[٢] :

طرب الحبّ ... مع الحبّ يدوم

عجباً ممّا رأينا ... ه على الحبّ يلوم

حول حبّ اللّه ما ... عشت مع الشّوق أحوم

وبه أقعد ما عشت ... حياتي أقوم[٣]

ويصف يحيى بن معاذ حقيقة حبّه لله فيقول :

كلّ محبوب سوى اللّه سرف ... وهموم وغموم وأسف[٤]

---

(١) الشّيخ عاطف الزين، **الصوفية في نظر الإسلام**، ص ٣٦٦.

(٢) يحيى بن معاذ الرّازي: هو أبو زكريّا يحيى بن معاذ الرّازي الواعظ (ت ٢٥٨ هـ / ٨٧٢م) يعدّ فريد عصره، له لسان في الرّجاء وكلام في المعرفة، أقام في نيسابور. انظر **الرّسالة القشيرية**، ص ٤١٣.

(٣) الشّيخ عاطف الزين، **الصوفيّة في نظر الإسلام**، ص ٣٦٢.

(٤) المرجع نفسه، ص ٣٦٣.

وعن الإخلاص في المحبّة الخالية من النّفع كما سبق وعبّرت رابعة يقول يحيى:

إنّ ذا الحبّ لمن يفنى له   لا لدار ذات لهو وطرب
لا ولا الفردوس لا يألفها   لا ولا الحوراء من فوق غرف[1]

فالمحبّة لدى هؤلاء المتصوّفة تقصي كلّ اهتمام آخر وتزهد فيه ولا تبالي بعد معرفة اللّه بمعرفة غيره حيث يطالب العبد بصحبة اللّه وعدم الخروج عن ذكره كما جاء في كتاب **المواقف والمخاطبات**[2]: «يا عبدي لا تخرج في غيبتي عن ذكري فيغلبك كلّ شيء ولا أنصرك، يا عبد أعتبر محبّتي بنصري لك». وفي "المخاطبة ٣٤" جاء: «يا عبد اصحبني إليّ تصل إليّ». وفي السّياق نفسه يقول يحيى بن معاذ: «لا تبرح على نفسك بشيء أجلّ من أن تشغلها في كلّ وقت بما هو أولى بها»[3].

○ الجنيد بن محمد البغدادي

أمّا الجنيد بن محمّد البغدادي (ت ٢٩٧هـ) فقد تناول مسائل التّصوّف بالشّرح والتّفصيل وبالنّثر والشّعر وغلب على أسلوبه الوضوح والصّراحة حيث لا نجد فيه أثراً للرّمز أو الإغراق في المعاني على مثال قوله في المعذّب في اللّه:

يا موقد النّار في قلبي بقدرته   لو شئت أطفيت عن قلبي بك النّارا[4]

وفي وصف محبّ اللّه يقول الجنيد: «عبد ذاهل عن نفسه، متّصل بذكر ربّه قائم بأداء حقوقه ناظر إليه بقلبه، أحرقت قلبه أنوار هيبته، وصفا شربه من كأس ودّه، وكشف له الجبّار من أستار غيبه فإن تكلّم فباللّه، وإن تحرّك فبأمر اللّه، وإذا سكن فمع اللّه، فهو باللّه ولله ومع اللّه»[5]. فالمحبّة لدى الجنيد دخول صفات المحبوب واحتراقها على البدل من صفات المحبّ. وقد وصف أحمد توفيق عيّاد هذا المفهوم بالجدّة لكونه يتولّد من وجود حلاوة، ومناجاة، ثمّ يتولّد من مشاهدة عظمة اللّه. فالمحبّة على ذلك بلا علّة فكما أحبّ اللّه العباد بلا علّة فكذلك أحبّوه، والمقياس في النّظر الأخير أرفع وأوسع وأكثر امتداداً واستعداداً. ويضيف أنّه وعلى هذا النّمط نستطيع

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣٦٣.

(٢) النّفري، **المواقف والمخاطبات**، طبعة بعناية وتصحيح مطبعة دار الكتب المصريّة، القاهرة، ١٩٣٤ م، ص ١٥١ و ١٨٨.

(٣) انظر **الرّسالة القشيرية**، ص ٤١٤.

(٤) الشيخ عاطف الزين، **الصوفيّة في نظر الإسلام**، ص ٣٦٤.

(٥) عبد الكريم عبد الغني قاسم، **المذاهب الصوفيّة ومدارسها**، ص ١٠٥.

أن نلاحظ قدرة الجنيد على إدخال جديد من القيم الروحيّة في موضوعات التّصوّف ومفاهيمه [١].

والمحبّة لدى الجنيد تتحقّق عبر الجمع والتّفرقة، وكأنّه على شاكلة المسيح في هذه النّقطة قريب من اللَّه بلاهوته بعيد عنه بناسوته. يقول الجنيد :

وتحقّقتك في السّر فناجاك لساني
فاجتمعنا لمعان افترقنا لمعاني
إن يكن غيّبك التّعظيم عن لحظ عياني
فلقد صيّرك الوجد من الأحشاء داني [٢]

○ **الحلاّج**

هذا ولعلّ ما ألحّ على بيانه متصوّفة القرن الثالث للهجرة ومنهم الجنيد هو اعتبارهم حبّ العبد للَّه منّة يسبغها اللَّه على من يشاء من عباده، إلى جانب أنّ نشاطاتهم تنزع في أغلبها إلى اظهار تلك المحبّة باعتبار أنّ وجود المتصوّف في ذاته يعدّ أحياناً وجوداً إشراقيّاً إلهيّاً، وشهادة للخالق على مخلوقاته والدّليل الحيّ على وجود علاقات تقوم بين العوالم والأكوان وبين الإنسان واللَّه. ولقد استشعر الحلاّج (ت٣٠٩ هـ) تلك العلاقة وأنشد يقول :

يا قدوس، إنّي احتضن بكلّ كياني حبّك
وكم كان تجلّيك يظهر لي
على أنّه لا يوجد في الجبّة منّي إلاّ أنت
يا أيها الذي أسكرني بحبّه
لا تردّني إلى ذاتي
بعدما سلبتني ذاتي [٣]

لقد كان تصوّف الحلاّج وغيره الصورة اليقظة الحيّة باللَّه، والمحاولة التّجريبيّة لعودة الإنسان بكلّ كيانه الرّوحي إلى مبدعه. وصار مفتاح شخصيّة الحلاّج هو حبّه الإلهي، وكانت تلك السّمة الرّوحيّة والطّابع الذي شكّل ملامحه ومعارفه الذّوقيّة،

---

(١) أحمد توفيق عيّاد، **التّصوّف الإسلامي**، ص ٦٥.
(٢) الشّيخ عاطف الزين، **الصوفيّة في نظر الإسلام**، ص ٣٦٥.
(٣) جان شوقليي، **التّصوّف والمتصوّفة**، ص ٤٤.

وكانت تلك الأسباب معراجه الذي صعد به مستهدفاً الوصول إلى شيء يستعصي على التّعبير، ويسمو على التّصوّر والتّصوير إلى الفناء في المحبوب الأسمى فناء يمنحه الخلود والبقاء ويضفي عليه بهاء الرّجل الإلهي[١].

وقد خصّ الحلاّج المحبّة بخصال كثيرة جرّدته من نوازع النّفس الإنسانيّة. روى عنه ابن فاتك قال: «قصدت الحلاّج ليلة فرأيته يصلّي فقمت خلفه فلمّا سلّم قال يخاطب ربّه: ... أنت على كل شيء قدير وأنا بما وجدت من روائح نسيم حبّك وعواطر قربك أستحقر الرّاسيات، وأستحقر الأرضين والسماوات. وبحقّك لو بعت منّي الجنّة بلمحة من وقتي، أو بطريقة من أحرّ أنفاسي لما اشتريتها ولو عرضت عليّ النّار بما فيها من ألوان عذابك لاستهونتها في مقابلة ما أنا فيه من حال استتارك منّي فاعف عن الخلق ولا تعفو عنّي، وارحمهم ولا ترحمني،... فلا أسائلك لنفسي بحقّي، فافعل بي ما تريد»[٢].

والمحبّة لدى الحلاّج هي سبيل المعرفة الحقّ، فمعرفة اللّه لا تأتي عن طريق الفهم العقلي، وإنّما مصدرها عالم الحسّ. يقول الحلاّج: «المعرفة في ضمن النّكرة مخفيّة والنّكرة في ضمن المعرفة مخفيّة»[٣]. والمحبّة حركة شوق لله، فكلّ ما في الإنسان من قوى حسيّة وفكريّة وعقليّة ونفسيّة لا توصله إلى المعرفة الحقّ وإنّما تبقيه في درك سفليّ. يقول الحلاّج في ذلك: «من لاحظ الأعمال حجب عن رؤية المعمول له، ومن لاحظ المعمول له حجب عن رؤية الأعمال»[٤]. وكثيراً ما يحدث لبعض المحبّين أن يبلغوا حدّ الكمال في الهوى فيحتجب المعشوق لديهم بحجاب اسمه، ويضلّ العاشق الولهان فاستمع إلى الحلاّج يقول:

إذا ذكرتك كاد الشّوق يتلفني　　وغفلتي عنك أحزان وأوجاع

فإن نطقت فكلّي فيك ألسنة　　وإن سمعت فكلّي فيك أسماع[٥]

ويذكّر هذا البيت الأخير بالحديث القدسي: «وما يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنّوافل حتّى

---

(١) انظر طه عبد الباقي سرور، **الحلاّج شهيد التّصوّف الإسلامي**، ص ٢١٩.
(٢) رينولد نيكلسون، **في التّصوّف الإسلامي**، ص ١٣٨.
(٣) سامي مكارم، **الحلاّج فيما وراء المعنى والخطّ**، ص ٨١.
(٤) محمد بن الحسين السّلمي، **طبقات الصوفية**، جماعة الأزهر الشّريف، القاهرة ١٣٧٢هـ / ١٩٥٣ م، ص ٣٠٨.
(٥) سامي مكارم، **الحلاّج فيما وراء المعنى والخطّ**، ص ٨٦.

أحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذّي يسمع به وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها وإن سألني لأعطيته ولئن استعاذني لأعيذنّه»[١].

والحبّ في نظر الحلاّج هو سرّ الوجود، البدو والحقيقة، وبالحبّ تنتفي مقاييس الحسّ والعقل فلا يعود اثنان موجودين: الحقّ وعالم الخلق، بل يبقى موجود واحد وكون واحد. يقول الحلاّج في ذلك :

بيني وبينك إنّي ينازعني فارفع بإنيّك إنّيي من البين[٢]

ومن ترانيم العشق الخالدة التي أنشدها الحلاّج قوله في اللّه :

يا عين عين وجودي يا مدى هممي يا منطقي وعباراتي وإعيائي
يا كلّ كلّي ويا سمعي ويا بصري يا جملتي وتباعيضي وأجزائي[٣]

ولقد تعلّقت روح الحلاّج باللّه فقال :

يا من به علّقت روحي فقد تلفت وجداً فصرت رهينا تحت أهوائي[٤]

وقد استعمل الحلاّج من قاموس العربيّة معاني كثيرة دلّ بها على شغفه باللّه واتّصال روحه به من ذلك قوله:

أدنو فيبعدني خوفي فيقلقني شوق تمكّن من مكنون أحشائي
فكيف أصنع في حبّ كلفت به مولاي قد ملّ من سقمي أطبّائي

. . . .

إنّي لأرمقه والقلب يعرفه فما يترجم عنه غير إيمائي
يا ويح روحي من روحي فوا أسفي عليّ منّي فإنّي أصل بلوائي[٥]

وعن شغله وولعه بذلك الحبّ الذي تمكّن منه يقول :

تركت للنّاس دنياهم ودينهم شغلا بحبّك يا ديني ودنيائي[٦]

لقد كان حبّ الحلاّج ملوّن بألواناً نفسه المتوثّبة، ولذلك كان يصيح في الأسواق

---

(١) أبو عبد اللّه محمّد بن إسماعيل البخاري، **الجامع الصّحيح**، ج٧، كتاب الرّقاق، باب التّواضع، دار الطّباعة راسانبول، ١٣١٥هـ، ص ١٩٠.
(٢) سامي مكارم، **الحلاّج فيما وراء المعنى والخطّ**، ص ٩٠.
(٣) عبد النّاصر أبو هارون، **ديوان الحلاّج**، ص ٢٠.
(٤) المرجع نفسه، ص ٢٠.
(٥) المرجع نفسه، ص ٢٠ ـ ٢١.
(٦) المرجع نفسه، ص ٥٨.

وهو في حالة من الجذب والطّرب: «يا أهل الإسلام، أغيثوني، فليس يتركني ـ أي اللّه ـ ونفسي فأتهنّى بها وليس يأخذني من نفسي فأستريح منها، وهذا دلال لا أطيقه»[1]. ولمّا يطغي الحبّ على نفس الحلاّج وعلى خياله يقول:

والله ما طلعت شمس ولا غربت   إلاّ وحبّك مقرون بأنفاسي
ولا خلوت إلى قوم أحدّثهم   إلاّ وأنت حديثي بين جلاّسي[2]

هذه الألوان من المحبّة لدى الحلاّج تدفع إلى النّظر في مقارنته مع **تصوّر المسيح في علاقته باللّه** سيّما وأنّ الحلاّج انفتح قلبه على الإنسانيّة كما انفتح قلب ابن عربي على الدّيانات لأنّ في الحبّ الصوفي يكتمل ذلك التّحقّق الموحّد، وذلك النّماء في الشّخصيّة من الباطن فينذر الإنسان نفسه إلى اللّه. وبذلك الدّياليكتيك الدّرامي، كما يقول عبد الرّحمن بدوي[3]، يشقّ نطاق العالم المكاني والزّماني للرّموز، وتستشعر وتتذوّق الحضرة الموحّدة. يقول الحلاّج :

وكانت لقلبي أهواء مفرّقة   فاستجمعت مذ رأيتك العين أهوائي[4]

ولعلّ اكثر ما يجمع بين الحلاّج والمسيح **حادثة الصّلب** الّتي تحمل شذرات التّضحية التي يقدّمها المحبّ لمحبوبه حيث تهون عليه نفسه كما وقع في حادثة صلب المسيح على الرّواية المسيحيّة. وقد نقل عن سيرة الحلاّج عن إبراهيم بن فاتك أنه قال: «لمّا أتي بالحسن بن منصور الحلاّج ليصلب رأى الخشبة والمسامير، فضحك كثيراً حتّى دمعت عيناه، ثمّ التفت إلى الشّبلي فقال له: يا أبا بكر، هل معك سجّادتك؟ فقال بلى يا شيخ، قال افرشها لي ففرشها، فصلّى الحسين بن منصور عليها ركعتين، قال وكنت قريباً منه فقرأ في الأولى فاتحة الكتاب وقوله تعالى : "ولنبلونّكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثّمرات وبشّر الصّابرين. الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنّا لله وإنّا إليه راجعون. أولئك عليهم صلوات من ربّهم ورحمة وأولئك هم المهتدون"[5]. وقرأ في الثّانية فاتحة الكتاب وقوله تعالى: "كلّ نفس ذائقة الموت وإنّما توفّون أجوركم يوم القيامة فمن زُحزح عن النّار وأُدخل الجنّة فقد فاز وما الحياة الدّنيا إلاّ متاع الغرور"[6]. فلمّا سلّم عنها ذكر أشياء لم

(١) انظر الشيخ عاطف الزين، **الصوفية في نظر الإسلام**، ص ٣٢٠.
(٢) المرجع نفسه، ص ٣٢٦.
(٣) انظر عبد الرّحمن بدوي، **شخصيّات قلقة في الإسلام**، ص ١٠٠.
(٤) المرجع نفسه، ص ١٠٠.
(٥) البقرة [٢/ ١٥٥ ـ ١٥٧].
(٦) آل عمران [٣/ ١٨٥].

أحفظها وكان ممّا حفظته: "اللّهمّ، بحقّ قدمك على حديثي وحقّ حديثي تحت ملابس قدمك، أن ترزقني شكر هذه النّعمة التّي أنعمت بها عليّ... وهؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي تعصّباً لدينك وتقرّباً إليك، فأغفر لهم... فإنّك لو كشفت لهم ما كشفت لي لما فعلوا ما فعلوا ولو سترت عنّي ما سترت عنهم لما ابتليت بما ابتليت. فلك الحمد فيما تفعل ولك الحمد فيما تريد"»[١]. يظهر من خلال هذه الرّواية وغيرها عن الحلاّج جانب استعداده للموت أو الفناء في سبيل تلك المحبّة التّي تعذّبه حيث يروي عبد الودود بن سعيد بن عبد الغني الزّاهد عن الحلاّج أنّه جمّع النّاس بجامع المنصور ببغداد وقال: «اعلموا أنّ اللّه تعالى أباح لكم دمي فاقتلوني»[٢].

هذا وأكثر ما يستشعر فيه جانب **تأثّر الحلاّج بالمسيح** هو ذلك الإيثار، والوداعة، والحلم والتّواضع من حيث ما يبلغه من كمال عن طريق الابتلاء واحتمال الألم والتّضحية بالذّات وتقديم النّفس قرباناً لذلك الحبّ وهو القائل لمّا عذّب جسده وقطعت يداه: «ركعتان في العشق لا يصحّ وضوؤهما إلاّ بالدّم»[٣]. وعن ذلك التّقبّل وذلك السّكر بالمحبّة لديه يقول:

سكرت من المعنى الذّي هو طيب   ولكنّ سكري بالمحبّة أعجب

ويقول: تقوم السّكارى عن ثمانين جلدة   صحاة وسكران المحبّة يُصلب[٤]

وبسبب كليّة ذلك الحبّ الآسر والمطلق اجتمع السّكر والصّحو اجتماعاً فريداً في ظلّ عذاب الصّليب، فكانت أعضاء الحلاّج تُبتر وهو لا يكفّ عن التّهجّد والتّرتيل وإنشاد ترانيم الشّعر الرّهيف لكونه يعتبر عذاب المحبّة لذّة خالصة لا يعرفها ويتذوّق حلاوتها إلاّ الخاصّة المحبّين. فكان الحلاّج فيما قاله وأحسّ به وتذوّقه، وفيما استطلعه واستكشفه، شاعراً فنّاناً يدفع المطّلع على مشاركة هذا العاشق المحمّديّ الحقيقة العيسويّ الاستشهاد في خلج عشقه وخفق حبّه، وحرّ وجده، ووهج نشوته اللّدنيّة.

○ أبو بكر الشّبلي

وللمحبّة دلائلها ورموزها لدى أبي بكر الشّبلي (ت ٣٣٤هـ)، حيث يرى في الوصل بقاء كلّ ما هو متّصل بالمشيئة الإلهيّة، والفناء عن كلّ ما هو متّصل بالنّاسوتيّة

---

(١) ماسينيون، **نصوص عن الحلاّج**، نشرة سنة ١٩١٤م، ص ٥١.
(٢) المرجع نفسه، ص ٦٣.
(٣) المرجع نفسه، ص ٦٣.
(٤) عبد الناصر أبو هارون، **ديوان الحلاّج**، ص ٧٤.

فيقول: «من انقطع اتّصل ومن اتّصل انفصل»[1]. على ذلك يبني الشّبلي المحبّة ويجعلها تقوم على لحظة الاتّصال باللّه التّي يعتبرها غاية الغايات. وبالمحبّة يحقّق الشّبلي خياراته وأذواقه لكون المحبّة «فراغ للحبيب، وترك الإعراض على الرّقيب» وهي «صراط الأولياء»[2].

والمحبّة عند الشّبلي منحة لأنّ وصوله لا يتحقّق من حيث أراد هو الوصول، بل من حيث يصطفي الرّب الواصل حيث تغرق نفس المتصوّف في المحبّة وتجبل على الهوى الإلهي، وترتوي وتغتسل بالمدد العشقي من أيّما جهة وجانب ومكان، فلا تعود لها والحالة تلك خلوة من الإنسيّة والدّنيويّة. وعن عطشه لتلك المحبّة يرى الشّبلي أنّه كلّما امتلأ القلب بالهوى الإلهي وجد المتصوّف حاجته المتزايدة للهوى نفسه لأنّ شدّة الوجد تجعله في عطش دائم لذلك يعتبر الابتعاد عن الدّنيا ضرورة، يقول الشّبلي: «إنّ اللّه لم يحتجب عن خلقه إنّما الخلق احتجبوا عنه بحبّ الدّنيا»[3]. ولذلك يسعى الشّبلي إلى لحظة الوصل باللّه التي تمتاز بتعطيل الحياة الشّعوريّة وفقدان الموجودات والنّفس، كما تتّسم بالإتّصال الإدراكي بموضوع التّأمّل.

لقد درج الشّبلي في عشقه لله على استعمال الرّمز بدل التّصريح ممّا حيّر النّاس في حبّه وقد قال في ذلك:

صحّ عن النّاس أنّي عاشق   غير أنّهم لم يعلموا عشقي لمن[4]

جاء ذلك التّصريح من الشّبلي بعد مقتل صاحبه الحلاّج ولعلّه أراد من وراء اعتكافه عن الصّراحة وتكتّمه في شأن حبّه، بل وظهور بوادر الجنون عليه واختلاط الكلام حماية نفسه ممّا لحق بالحلاّج[5]. على ذلك جاء أسلوبه في التّعبير عن المحبّة الإلهيّة غزليّاً، يقول الشّبلي:

فمن كان من طول الهوى ذاق سلوة   فإنّي من ليلى لها غير ذائق
وأكبر شيء نلته من وصالها   أماني لم تصدّق كلمحة بارق[6]

ولعلّ ذلك التّكتّم في شعر الشّبلي يرجع كذلك إلى الجوّ العاطفي الذي يغمر

---

(١) عزيز السيّد جاسم، **متصوّفة بغداد**، ص ٢٠٣.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢٠٣. وانظر أبو نعيم الأصبهاني، **حلية الأولياء**، ج ١٠.
(٣) عزيز السيد جاسم، **متصوّفة بغداد**، ص ٢٠٤.
(٤) المرجع نفسه، ص ٢٠٧.
(٥) Roger Arnaldez, *Réflexions Chrétiennes Sur La Mystique Musulmane*. p. 237.
(٦) الشّيخ عاطف الزّين، **الصوفيّة في نظر الإسلام**، ص ٣٦٨.

الشّعر ويقضي في غالب الأحيان أن يصدر عن إنسان دهش بحالة من الشّعور معيّنة تدفعه لأن يقول ما يعتمل فيه من مكوّنات نفسه وخوالجها ممّا صنّف هذا النّوع من الشّعر بشعر المجانين، وقيل الحبّ هو علّة ما أصاب تلك الطّائفة من وله وحيرة، يقول الشّبلي :

أهيم به حتّى الممات لشقوتي   وحولي من الحبّ المبرّح خندق
وفوقي سحاب تمطر الشّوق والهوى   وتحتي عيون للهوى تتدفّق[1]

لقد جازف الشّبلي بفتح الباب الذي يقع بينه وبين الأزليّة، فاندفع في تيّار الأبديّة بلا حذر فتزعزعت بذلك صورة الآدميّة التّي يحتكم إليها البشر فيما بينهم، وقفز الشّبلي فوق تلك الحدود قاطعاً العلاقة مع الأشياء التّرابيّة، فرأى فيه البعض مسافراً إلى اللّه مستعجلاً بالسّفر وكان منطق الحبّ الإلهي يدفع الحدود في مسيرته اللاّمألوفة.

تلك الرّغبة في القرب من اللّه تدفع المتصوّف إلى ما فوق العقل بقوّة الرّوح ونداء القلب، وتصوغ للعقل صوراً أخرى هي صور العقل القلبي. وقد كان الشّبلي يردّد أنّه والحلاّج واحد في ذلك أنقذه جنونه، وأهلك الحلاّج عقله. مع ذلك يمكن أن نقول إنّ في جنون الشّبلي حضرة شديدة للعقل لأنّه يملك من العقل رياضاته الدّقيقة، ومن الفكر منطقه، ومن الكلام إيجازه، فانظر إلى براعته وهو يقول:

قالوا جننت على ليلى فقلت لهم   الحبّ أيسره ما بالمجانين[2]

○ أبو طالب المكّي :

أما أبو طالب المكّي[3]، فيربط عقيدة المحبّة الإلهيّة بالإيمان حيث يرى أنّ الإيمان إذا دخل باطن القلب فكان في سويدائه أحبّه الحبّ البالغ، وإن كان يؤثر اللّه على جميع هواه غلبت محبّته. وعلى ذلك يقول: «إن أحبّ اللّه عبداً استخدمه، فإذا استخدمه اقتطعه. وإذا أحبّ اللّه عبداً ابتلاه وإذا صبر اجتباه وإن رضي اصطفاه»[4]. ذلك الاصطفاء والابتلاء من دواعي المحبّة وتداعياتها وهي في سيرة المسيح حاضرة لدى أبي طالب المكّي حيث يذكر في أخبار عيسى أنّك إذا رأيت التّقيّ مشغولاً في

---

(١) عزيز السّيد جاسم، **متصوّفة بغداد**، ص ٢٠٣.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢٠٨.
(٣) أبو طالب المكّي: هو أبو طالب محمّد بن عطيّة الحارثي المكّي (ت ٣٨٩ أو ٣٨٦ هـ)، سكن مكّة فنسب إليها، وقدم بغداد يعظ النّاس، وقد امتنع عن الكلام لمّا هجره النّاس بسبب بعض أقواله. انظر د. عبد اللّه كامل، **التّصوّف بين الإفراط والتّفريط**، ص ٦٨.
(٤) أبو طالب المكّي، **قوت القلوب في معاملة المحبوب**، ج٣، ص ٧٥ و ٧٧.

طلب الربّ فقد ألهاه ذلك عمّا سواه، وعن عيسى المسيح يذكر «أنّه مرّ على طائفة من العبّاد قد احترقوا من العبادة كأنّهم الشّنان البالية فقال: ما أنتم ؟ فقالوا: نحن عبّاد، قال: لأيّ شيء تعبّدتم ؟ قالوا: خوّفنا اللّه من النّار فخفنا منها، فقال: حقّ على اللّه أن يؤمنكم ما خفتم، ثمّ جاوزهم فمرّ بآخرين أشدّ عبادة منهم فقال: لأيّ شيء تعبّدتم؟ قالوا: شوّقنا اللّه إلى الجنان وما أعدّ فيها لأوليائه فنحن نرجو ذلك، فقال: حقّ على اللّه أن يعطيكم ما رجوتم، ثمّ جاوزهم فمرّ بآخرين يتعبّدون، فقال ما أنتم ؟ قالوا: نحن المحبّون لله لم نعبده خوفاً من ناره ولا شوقاً إلى جنّته ولكن حبّاً له، وتعظيماً لجلاله. فقال: أنتم أولياء اللّه حقّاً معكم أُمرت أن أقيم فأقام بين أظهرهم»[1]. هذه الرّواية عن المسيح لم تترك أرباب الصّوفيّة دونما اهتمام بحيث نجد المعاني ذاتها حاضرة في أقوالهم سواء في طبقة أبي طالب المكّي أو قبله أو بعده. ويروي أبو طالب المكّي روايات مشابهة عن متصوّفة مثله من أمثال أبو حزم المدني أنّه كان يقول: «إنّي لأستحي من ربّي أن أعبده خوفاً من العقاب فأكون مثل العبد السّوء إن لم يعط أجر عمله لم يعمل ولكنّي أعبده محبّة له»[2]. ويروي عن آخر أنّه خاطبه يقول: «أخبرني عنك أيّ شيء أهاجك إلى العبادة والانقطاع عن الخلق ؟ فسكت فقلت: ذكر الموت ؟ فقال: وأيّ شيء الموت، قلت: ذكر القبر والبرزخ ؟ فقال: وأيّ شيء القبر فقلت: خوف النّار ورجاء الجنّة ؟ فقال: وأيّ شيء هذا إنّ واجداً بيده هذا كلّه إن أحببته أنساك جميع ذلك وإن كانت بينك وبينه معرفة كفاك جميع هذا»[3].

وعن ذلك المشهد يسرد أبو طالب المكّي روايات مشابهة لعّله خلالها يخاطب نفسه، مع ذلك فالثّابت أنّ الحوار عن الإبدال الصّديقّين من المتصوّفة قائم، وأنّ غلبة محبّة اللّه على قلوبهم محقّق وقد وصفهم بكونهم يتألّهون لله ويذهلون به عن غيره، وينسون في ذكره ما سواه فتنكشف لهم الحجب، ويخلفون الرّسم كما يقول ويغيّرون الوسم. فإذا انكشفت المقامات وانقطعت الفضائل وحقّقت المطالعات وسقطت المنازل والدّرجات فني الرّاغب وبقي المرغوب. وفي كتابه **قوت القلوب** قويت هذه الصّورة بمناجاة موسى، وروحانيّة عيسى، وخلّة إبراهيم[4].

○ عبد القادر الجيلاني

إنّ ذلك التّجرّد من الدّنيا الذي غلب على نزعة المحبّة الإلهيّة له دلائله لدى عبد

(١) المصدر نفسه، ص ٨٢.
(٢) المصدر نفسه، ص ٨٢.
(٣) المصدر نفسه، ص ٨٣.
(٤) انظر المصدر نفسه، ص ١٠٦.

القادر الجيلاني[1]. ففي معرفة ومحبّة اللّه يقول الجيلاني: «يا غلام ـ في خطبة أو مجلس للكاتب، المجلس الحادي عشر ـ اجتهد أن لا يبقى شيء في الدّنيا تحبّه فإذا تمّ هذا في حقّك لا تترك مع نفسك لحظة إن نسيت ذكّرت وإن غفلت... لا يدعك تنظر إلى غيره... ومن ذاق هذا فقد عرفه... القوم كلّما نظروا بأعين قلوبهم إلى غير الحقّ عزّ وجلّ، أنفقوا سلامتهم في السّكون إليه والإستطراح بين يديه. وكلّما كشف اللّه قناع جلاله وعظمته لقلوبهم ازداد خوفهم، تكاد قلوبهم تنقطع وأوصالهم تنفصل، فإذا رأى منهم ذلك فتح أبواب رحمته وجماله ولطفه ورجاءه فيسكن ما بهم»[2].

وعن التّسليم في المحبّة يرى عبد القادر الجيلاني أنّ المحبّ لا يملك شيئاً لأنّ المحبّة والتّملّك لا يجتمعان، فمن ادّعى المحبّة لا تكمل له محبّته حتّى تنسدّ الجهات في حقّه ولا يبقى له غير جهة واحدة. وفي قصيدة طويلة له يقول:

تجلّى حبيبي في مرائي جماله ففي كلّ مرأى للحبيب طلائع[3]

وعلامات المحبّة لدى عبد القادر الجيلاني خروج الخلق من قلب المحبّ، فانظر إليه يقول: «محبوبك يخرج الخلق من قلبك من العرش إلى الثّرى فلا تحبّ الدّنيا ولا الآخرة. تستوحش منك وتستأنس به، وتصير كمجنون ليلى. والذي تتمكّن منه المحبّة خرج من بين الخلق ورضي بالوحدة... خرج من مدح الخلق وذمّتهم، وصار كلامهم وسكوتهم عنده واحداً، رضاهم عنه وسخطهم عنده واحداً. ويستحسن من قال: إذا تساعدت النّفوس على الهوى، فالخلق تضرب في حديد بارد»[4]. على ذلك تتّفق المتصوّفة على أنّ القلب الذي يعرف اللّه ويحبّه، يستوحش من الخلق والكون.

○ ابن الفارض

هذا والحبّ عند ابن الفارض (ت ٦٣٢هـ أو ٦٣٠ هـ) هو الحياة، والحياة هي أن ترى اللّه وتتّحد به ممّا يحدث لديه حالة من الغبطة والسّعادة عندما يسمع ذكر الحبيب فتسكر نفسه ويغيب عن الوجود حتّى يصحو مرّة أخرى بعد المحو فتتجرّد

---

(١) عبد القادر الجيلاني: سيّد الوعّاظ أبو محمد عبد القادر بن أبي صالح بن ابن جنكي دوست الجيلاني الحنبلي شيخ العراق، قال فيه عزّ الدين بن عبد السّلام: ما نعرف أحداً كراماته متواترة مثله (ت ٥٦١ هـ). انظر عبد اللّه كامل، **التصوّف بين الإفراط والتّفريط**، ص ٦٨ وص٦٩.

(٢) عبد القادر الجيلاني، **الفتح الرّباني والفيض الرّحماني**، نسخة محقّقة تخريج وتوثيق خالد العطّار، دار الفكر، بيروت، الطّبعة الأولى، ١٤١٩ هـ / ١٩٩٨ م، ص ٦٩.

(٣) عبد القادر الجيلاني، **فتوح الغيب**، ص ٢١٦.

(٤) عبد القادر الجيلاني، **الفتح الرّباني والفيض الرّحماني**، ص ١٥٦.

النّفس وتسعد بسموّها. وبلسان المتصوّف الذّي وصل إلى مقام الإتّحاد باللّه خاطب ابن الفارض أحد أصحابه يذكر عهده الأوّل بالحبّ الإلهي يقول :

وكلّ أذى في الحبّ منك إذا بدا جعلت له شكري مكان شكيتي
نعم، وتباريح الصّبابة إن عدت عليّ من النّعماء في الحبّ عدّت
ومنك شقائي بل بلائي منّة وفيك لباس البؤس أسبغ نعمة[1]

فسطوة الحبّ عند ابن الفارض نعمة كما ورد في الأبيات، والحبّ لكونه كذلك ثابت لا يتغيّر، لا ملّة له ولا مذهب، يقول في ذلك :

وعن مذهبي في الحبّ ما لي مذهب وإن ملت يوماً عنه فارقت ملّتي[2]

وبالمحبّة يفتح ابن الفارض الأبواب بينه وبين اللّه، ويصير حبّه لله ليس إلاّ حبّه لنفسه، وتتلاشى الفوارق بين العاشق والمعشوق. ومن هذه الزّاوية يقترب المتصوّف من مقام المسيح في علاقته باللّه فيصير حليف غرام يسمح المحبّ لنفسه التّشبّه به، بل والظّهور بأوصافه فانظر إلى ابن الفارض يقول على لسان محبوبه :

حليف غرام أنت لكن بنفسه وإبقاك وصفاً منك بعض أدلّتي
فلم تهوني ما لم تكن فيّ فانياً ولم تجتلى فيك صورتي[3]

ولقد تمكّنت تلك الأوصاف من ابن الفارض حتى صار يتقمّص دور الإله نفسه وهو مظهر له ما يشابهه لدى عدد من المتصوّفة[4] فانظر إليه يقول :

وما سار فوق الماء أو طار في الهوا أو أقحم النّيران إلاّ بهمّتي
ومنّي لو قامت بميّت لطيفة لردّت إليه نفسه وأعيدت
ولا ناطق غيري ولا ناظر ولا سميع سوائي من جميع الخليقة
وأنجم أفلاكي جرت عن تصرّفي بملكي لملكي حزّت[5]

---

(١) رينولد نيكلسون، **في التّصوّف الإسلامي**، ص ١٢١.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٢١.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٢٢.
(٤) يستبدّ الحبّ بعدد من المتصوفة ويحلّق بهم إلى الأعلى فيتقمصّون صورة الإله مثال ذلك ما نجده في ديوان **الحقائق ومجموع الرّقائق** لعبد الغني النّابلسي الذّي اتّخذ في بعض قصائده الصّفة الإلهيّة على شاكلة قوله:

أنا صاحب الأمر الإلهي أنا آمر أبداً وناهي

أنظر الشيّخ عاطف الزين، **الصوفية في نظر الإسلام**، ص ٣٨٧.
(٥) المرجع نفسه، ص ٣٨٤ ـ ٣٨٥.

وقد جاوز ابن الفارض الحدود مع المحبوب حتّى إنّ المتأمّل يستشكل عليه الأمر للتّفرقة بين العبد والربّ فيما ذهب إليه هذا العاشق حيث يقول:

كلانا مصلّي واحد ساجد إليّ   حقيقته بالجمع في كلّ سجدة
وما كان لي صلّى سواي ولم تكن   صلاتي لغيري في أداء كلّ ركعة[1]

○ شهاب الدين السهروردي

تلك العجلة في الاقتراب من المحبوب تظهر لدى شهاب الدين السّهروردي (ت٦٣٢ هـ) الذّي عبّر عن العشق الإلهي بكونه ابتهاجاً بتصوّر حضرة ما. والنّفوس المشتاقة ترتع في رياض الأفق الأعلى، وتبتهج بربّ دعاها إلى ذاته، وتنجذب الذّوات إلى ربّها كانجذاب الإبرة الحديديّة إلى المغناطيس. وهي في ذلك باقية متعلّقة بجلال اللاّهوت، فانية عن النّظر إلى ذواتها، غارقة في بحر بهائه. ويقول في ذلك: «عجّل رحمك اللّه بسير حثيث لتحلّق سعادة لا يفنى بذكرها مقال، ولا يرتقى إليها بالتّصوّر وهم وخيال»[2]. وذلك القرب من اللّه يمرّ عبر قطع علائق النّاسوت، من أجل ذلك يمدح السّهروردي الذّات التّي تهبّ عليها روح الملكوت.

○ ابن عربي

أمّا محي الدين بن عربي (ت ٦٨٣ هـ) فقد رسم المحبّة الإلهيّة على طريقته، وعبّر عنها انطلاقاً من تجربته ولخّص موقفه منها بقوله: «ولدنا من الحبّ، وخلقنا بالحبّ، ونميل إلى الحبّ، فنحن محمولون في أحضانه»[3]. وليس بدعاً للخلق عند اهتياج قلوبهم إلى لقاء المحبوب أن يقولوا بأنّ اللّه قد أحبّ نفسه فيهم، وجعل قلوب المشتاقين منوّرة بنوره، وأنّ في ذلك العطاء يتحقّق العاشق في المعشوق. وإن كان المتصوّف حقيقة بالقوّة فاللّه هو الحقّ بالفعل والحبّ في ذلك صفة لقدوس الألوهيّة المتعالي، وإن كانت الألفاظ كما يراها ابن عربي وغيره من المتصوّفة قاصرة عن تأدية المعاني.

وينعت ابن عربي المحبّ بكونه متداخل الصّفات يطلب الإتّصال بالمحبوب واتّباع إرادته ويقول عن حيرته في الحبّ:

---

(١) رينولد نيكلسون، **في التّصوّف الإسلامي**، ص ١٢٣.
(٢) شهاب الدين السّهروردي، **التّلويحات**. نقلاً عن سامي الكيّالي: **السّهروردي**، سلسلة نوابغ الفكر العربي، رقم ١٣، القاهرة ١٩٥٥م، انظر ص ٩١ ـ ٩٤.
(٣) جان شوقلي، **التّصوّف والمتصوّفة**، ص ١٢٦.

ألقى الهوى بالقلب ما ألقى فلا تسل عن كنه ما ألقى[1]

ويحنّ ابن عربي لربّه كما تحنّ النّفس عند مفارقة الجسم بسبب تعشّقها به ولكونها ما نالت الذّي نالت من المعارف إلاّ فيه ويقول:

إذا ما التقينا للوداع حسبتنا لدى الضمّ والتّعنيق حرفاً مشدّدا[2]

ولعلّ تلك الحيرة وذلك الحنين يرجعان إلى كون الهوى يطالب بالشّيء ونقيضه يقول ابن عربي في ذلك:

حار أرباب الهوى في الهوى وارتبكوا[3]

ويظهر ابن عربي في محبّته جانب التّستّر والكتمان الذي عرف به "الملامتيّة" وهي من المذاهب الصوفيّة ويقول:

ما زلت أجرع دمعتي من غلّتي أخفي الهوى من عاذلي وأصون[4]

ويقول في السّياق ذاته:

باح مجنون عامر بهواه وكتمت الهوى فمتّ بوحدتي[5]

والحبّ يتجلّى في قلب من شاء اللّه من عباده بضرب من ضروب المعرفة، ويصطفي اللّه من شاء بالجذب والكشف ويهب له مقام القلب من غير تربية ولا تعليم[6]. ومن يحبّ اللّه لا يختلط حبّه بحبّ غيره ولا يتغيّر، حيث يحبّ الأشياء بمحبّة اللّه وبقدر ما يجد فيها من الجهة الإلهيّة[7]. وللغرام في ذلك سلطان يسبّب النّحول والهيمان والأنين، ويوقد نار الشّوق والوجد في القلب، فانظر إليه يقول :

إنّ الفراق مع الغرام لقاتلي صعب الغرام مع اللّقاء يهون[8]

ويقول:

فليت الذّي بي وحملته من الحبّ ربّ الهوى حمّلك[9]

---

(١) ابن عربي، **تحفة الأدوار**، الدّور الرّابع بعد المائة ، ص ١١٤.

(٢) ابن عربي، **ترجمان الأشواق**، ص ١٨٢.

(٣) ابن عربي، **ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق**، ص ١٢ .

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٥) المصدر نفسه، ص ٥٠.

(٦) انظر شرح ابن عربي للقرآن من سورة [آل عمران]، ج ١، ص ١٣٣.

(٧) انظر المصدر نفسه لشرح سورة [البقرة ٢/ ١٦٥]، ج١، ص ٦٩.

(٨) ابن عربي، **ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق**، ص ٤٤ .

(٩) المصدر نفسه ،ص ١٤٧.

كلّ ذلك **يخلص بنا إلى أثر صورة المسيح** فيما ذهب إليه ابن عربي في محبّته التّي تصله باللّه وترفع عنه السّتور، وترقى به إلى درجة قريبة من درجة الأنبياء سيّما وأنّه اعتقد أنّ ما حواه كتابه **فصوص الحكم** هو إملاء من رسول اللّه من غير زيادة ولا نقصان، وأنّه لم يكن غير مترجم لما كاشفه به النّبيّ الذّي هو منبع العلم الباطن[١]. وما يعيشه المتصوّف من حالة نشوة ووجد عارم هو نتيجة انغماره في الحبّ الإلهي لكونه في مرتبة المجالسة والمؤانسة داخل الحضرة الإلهيّة، يتغنّى بعشقه من دون رهبة ولا خوف[٢].

ومطلب العارف من المحبّة الإلهيّة هي تجلّي الحقّ في عالم الصّور، وذلك على وجه قريب من تجلّي المسيح في صورته الآدميّة. فدراما المحبّة على ذلك لا تظهر في علاقتها بالمسيح فحسب، بل في شخصيّته أيضاً بوصفه إنساناً يحقّق الحوار البنوي مع اللّه ويشهد أمام البشر بصفته الإلهيّة، ويأتي ليعيش حبّه في بشريّة كاملة كما جاء في الإنجيل «إنّ الأب يحبّني لأنّي أبذل حياتي لكي أستردّها»[٣]. ويرى ابن عربي أنّ نهاية ذلك الحبّ هي أن يشاهد العبد نفسه مظهراً للحقّ وهو لذلك الحقّ الظّاهر كالرّوح للجسم. ولعلّ الذّي يختصّ به نعت المحبّة لدى ابن عربي هو رغبة الحبّ في لقاء محبوبه وأكثر نفوس العارفين تطلب التجرّد من هيكلها البسيط للإلتحاق بمحبوبها.

○ فريد الدين العطّار

ويذكر فريد الدين العطّار (ت ٥٨٦ هـ أو ٦٢٧هـ) تلك الرّغبة في الفناء في اللّه ويعبّر عن المحبّة بكونها فناء في المعشوق فيقول: «عليك بإفناء نفسك في العشق تماماً حتّى تصبح في الضّعف كالشّعرة دوماً وما أن تصبح كالشّعرة ضعيفة، فأليق مكان بك حيث طرّة المعشوق وكلّ من يصبح شعرة في محرابه فإنّه يكون شعرة من شعره بلا ريب»[٤]. فالعاشق الحقّ لديه هو الذّي يتخلّى عن روحه طواعيّة من أجل محبوبه ويذكر في ذلك قصّة الفقير الذّي وقع في حبّ حاكم مصر الذّي خيّره بين القتل وترك البلاد جزاء جرأته على حبّه، ولمّا اختار المسكين الرّحيل أمر الحاكم بقتله لأنّه غير جادّ في عشقه، ولأنّه لو كان كذلك لما خاف الموت ولقدّم روحه بلا

---

(١) انظر ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج١، ص ١٠ و ١٢.

(٢) محمّد العدلوني الإدريسي، **مدرسة ابن عربي الصّوفيّة ومذهبه في الوحدة**، دار الثّقافة، الدّار البيضاء، الطّبعة الأولى ١٩٩٨ م، ص ٦٩.

(٣) يوحنّا [١٠/١٦].

(٤) فريد الدين العطّار، **منطق الطّير**، ص ٩١.

تردّد[١]. والعبرة من ذلك هي أنّ المحبّة عطاء، هذا العطاء الذّي تكرّر التّعبير عنه بأشكال مختلفة لدى أرباب الصوفيّة لكون العشق مفتاح التصوّف ونصيبه من كلام المتصوّفة وافر وحظّه من أقوال العطّار كثير. والسّالك في واد العشق يتخلّى عن كلّ ما يملك لأنّ العشق والإفلاس قريبان.

وقد أورد فريد الدين العطّار على لسان الطّيور في كتابه **منطق الطّير** تعاريف للعشق ومكانه من قلب العاشق. فاستمع إليه يقول في "المقال الرّابع عشر: سؤال الطّيور للهدهد": «تكلّم الهدهد الهادي في ذلك الزّمان، إنّ العشق أعلى مكانة من الإيمان والكفر وأيّ شأن للعشق مع الكفر والإيمان؟ وأيّ شأن للعاشقين مع الجسد والرّوح؟ إنّ العاشق يشعل النّار... ويوضع المنشار على رأسه، وهو لائذ بالصّمت. لا بدّ للعشق من الألم والغصّة»[٢].

٤ ـ طبيعة العلاقة بين عقيدة المحبّة الإلهيّة الصّوفيّة والنّموذج المسيحي:

من دواعي تأثّر الفكر الصوفي بالنّموذج المسيحي لا سيّما في عقيدة المحبّة الإلهيّة، هو أنّ التّصوّف في ذاته اختمر في العصور العبّاسيّة بما أدخل عليه فيها من أفكار هلّينيّة، وفارسيّة، وهنديّة إلى أن أصبح حركة قائمة بذاتها، معاكسة في أكثرها للنّظر العقليّ للدّين، متحرّرة من القوالب الجاهزة. وقد وصف السّراج الطّوسي في كتابه **اللّمع** المتصوّفة: «بأنّهم مع اللّه في الإنتقال من حال إلى حال، وأنّ اللّه معهم أينما كانوا، وأنّه حاضر لا يغيب، وهو بكلّ مكان لا يسعه مكان ولا يخلو منه مكان»[٣]. وعن تلك الرّحابة في الفكر الصوفي ذهب مارتين لنغز إلى أنّ التّصوّف في ذاته طريق للرّجوع إلى الأصل عبر باب ضيّق هو باب الرّوح. والمتصوّف يدرك أبعاد تلك الرّوح الحرّة في نفسه ويشعر أنّ له مركزين للإدراك الأوّل إنساني والثّاني إلهي، ولذلك ينطق تارة بواحدة وطوراً بأخرى. والتّصوّف كما يراه جلّ المتصوّفة لباس وعودة للأصل الإلهي، أو قل إنّه صورة الإنسان على مثال ربّه في تجلّياته المختلفة[٤].

هذا إلى جانب أنّ المحبّة من شؤون القلب، فإن كان الجسم أفقيّ المشهد كما

---

(١) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٢) فريد الدين العطّار، **منطق الطّير**، ص ٢١٧.

(٣) انظر الشّيخ عاطف الزين، **الصوفيّة في نظر الإسلام**، ص ٣٥١.

(٤) Martin Lings, *Qu' est - ce Que le Soufisme*, Traduit de L'anglais Par Roger Du Pasquier - Edition Du Seuil, France, 1977, p. 13.

يذهب إلى ذلك مارتين لنغز، فإنّ القلب يملك مكاناً عمودياً ابتداءً من مصدره الإلهي، وصولاً إلى الكون بجميع تقاديره، وهو بالمحبّة يعكس كلمة اللّه التي هي في ذاتها خلاصة كلّ الحقائق الكونيّة، ومصدر كلّ اعتقاد[1]. و**المسيحيّة** بدت في ذلك أكثر رحابة واتّساعاً سيّما في تصوّرها لله، وفكّ القيود عن عشّاقه لكونه ينزع عنهم صفتهم البشريّة ويحيلهم إلى صفة الألوهيّة، فتضطرب فيهم الصّفتان وتجتمع كما هو شأن المسيح بصورته المزدوجة.

وتقوم العقيدة المسيحيّة في جوهرها على السّلام والمحبّة - فاللّه محبّة - وأعظم وصايا الربّ التي جاءت على لسان السيّد المسيح هي : «أن تحبّ الربّ إلهك من كلّ قلبك، ومن كلّ نفسك، ومن كلّ فكرك، ومن كلّ قدرتك»[2]. ولذلك التصوّر أصداء في الفكر الصّوفي الإسلامي، فبمحبّة يتفاعل المتصوّف بما يحيط به، وبالألم يتحرّر فكره ويتفرّغ للتّحاور مع اللّه والرّجوع إلى جنّته المفقودة وطبيعته الملائكيّة الأولى. وقول الحلاّج «أنا الحقّ» الذّي دفع به إلى الصّليب ليس إلاّ مظهر لعلاقة الذّات بالعالم حيث إنّ جزءاً من الإله يرغب في الالتحاق بالآخر كما ذهب إلى ذلك البعض[3]. والمحبّة برأي أبي القاسم النّصرآباذي[4] محنة، فالمحبّة والمحنة مقرونتان، وينبغي للمحبّ أن ينظر إلى المحنة بعين المحبّة حتّى تصحّ له المحبّة[5]. هذا وإنّك لتجد لغة الحبّ الرّمزيّة، والأخيلة الشّعريّة المتلّهفة والمشتاقة ظاهرة في أقوال جلّ المتصوّفة، تغوص أقدامهم في الحبّ كما تغوص قدم الإنسان في الطّين.

وغرام المحبّ يكون لمن يتجلّى فيه الحقّ بحكم التّبعيّة كما سجّلت بعض الأقلام عن محيي الدين بن عربي. فلو وقع تجلّي الحقّ على القلوب وهو تجلّي الهويّة لحنّ المحبّ إلى عالم التّنزيه والغيب من حيث ما قد شاهد. وإذا تجلّى الحقّ

---

(١) *Ibid.*, p. 61.

(٢) انظر فوزي محمّد حميد، **عالم الأديان بين الأسطورة والحقيقة**، دار حطّين، دمشق، ١٩٩٣، ص ٤١٢.

(٣) Nelly Et Laroussi Amri, *Les femmes soufies. Ou La Passion De Dieu*, France, 1992, pp. 192 - 218.

(٤) أبو القاسم النّصرآباذي: هو أبو القاسم إبراهيم بن محمّد بن محمود النّصرآباذي، شيخ من شيوخ خرسان في وقته، نيسابوري الأصل والمولد والنّشأة. كان على دراية بعلم التاريخ والسّير إلى جانب ما كان مختصّاً به من علم الحقائق، (ت ٣٦٧ هـ). انظر أبو عبد الرّحمن السّلمي، **المقدّمة في التّصوّف**، تقديم وتحقيق يوسف زيدان، دار الجيل، بيروت، الطّبعة الأولى ١٤١٩ هـ / ١٩٩٩م، ص ٢٣.

(٥) المرجع نفسه، ص ٢٣.

في عالم الصّور كان في باطن تلك الصّور مطلب العارف والمحبّ مغيّب مبطون فيها، ولهذا يورث التّجلّي في الصّور حالاً، وأمّا التّجلّي على القلوب فيورث علماً[١].

هذه الرّؤى في الحبّ لدى المتصوّفة تقترب من فضيلة المحبّة الإلهيّة في الفكر المسيحي التي يؤكّدها التّعليم الإنجيلي المتعلّق بالنّاموس الأسمى من حيث أنّه ينطوي على الشّعور بأنّ اللّه وحده هو الغبطة والحقيقة، وأنّ الشّعور بالأنيّة Ego ليس إلاّ وهماً. فإن كان على المسيحي أن يحبّ نفسه فلأنّ اللّه يحبّه، وإن كان اللّه يحبّه فلأنّه يحبّ خلقه ولأنّ الوجود في نفسه محبّة والحبّ عطر الخالق الذي يلازم مخلوقاته. ولعلّ ذلك التحقّق من "الأنا" يفسّر لنا الدّور الخطير الذّي يلعبه التّواضع في الحياة المسيحيّة ويقابله الفقر في الإسلام[٢].

---

(١) من كلام الشّيخ الأكبر محي الدين بن عربي، **الحبّ والمحبّة الإلهيّة**، جمع وتأليف محمود محمود الغراب، أشرف على التّصحيح والتّدقيق كلّ من: محمّد ماجد الحنّاوي، وعبد الفتّاح العشّ، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٣م، ص ٤١ و ١٢٨.

(٢) فرتجوف شيئون، **الإيمان والإسلام والإحسان في مقارنة الأديان**، ترجمة نهاد خيّاطة، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت، الطّبعة الأولى ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦ م، ص١٠١ـ ١٠٢.

الفصل الرّابع

أثر المسيح في عقيدة الولاية الصوفيّة

الولاية الصوفيّة، دلالاتها ومراتبها

الولاية في كمالها لدى المتصوّفة تعني تسخير قوى الكون للوليّ بقوّة روحانيّة تمكّنه من القدرة على الإتيان بالخوارق، والإخبار بالغيب، والتّلقّي من الهاتف والنّطق بالسّريانيّة[١]. ويعتبر أهل الصوفيّة أنفسهم في ذلك من المصطفين الأخيار، فاللّه الذّي اصطفى الأنبياء وخصّهم بالعصمة اصطفى المتصوّفة لتمسّكهم بالحقيقة الرّبانيّة وشملهم بالعناية والحفظ. والولاية هي العلامة الكبرى على القرب والوصول، وهي الثّمرة الطيّبة بعد السّفر الطّويل عبر مراحل الطّريق الصوفي وهي كما يعرّفها البعض «عطائيّة وكسبيّة: عطائيّة من حيث كونها تحصل بالانجذاب إلى الحضرة الرّحمانيّة قبل المجاهدة، وكسبيّة باعتبار ما تحصل بالانجذاب إليها بعد المجاهدة»[٢]. **والوليّ يفنى** في حالة البقاء في مشاهدة الحقّ وتتوالى عليه أنوار التّوالى، وليس له مع نفسه خيار ولا مع غير اللّه قرار باعتبار أنّ اللّه يفتح عليه باب ذكره، فإذا استلذّ الذّكر فتح عليه باب القرب، ثمّ رفعه إلى مجالس الأنس به، ثمّ أجلسه على كرسيّ التّوحيد، ثمّ رفع عنه الحجب وأدخله دار الفردانيّة وكشف له عن الجلال والعظمة فإن وقع بصره على الجلال والعظمة بقي بلا هو[٣].

---

(١) السّريانيّة الصوفيّة هي لغة الملائكة وأهل الجنّة، بها يكون سؤال الفقير إلى ربّه، وهي غير لغة السّريان الذين قاموا بترجمة الفلسفة اليونانيّة. انظر الشّيخ عاطف الزين، **الصّوفيّة في نظر الإسلام**، ص ١٦٨.

(٢) انظر داود القيصري، **شرح مقدّمة التّائيّة الكبرى**، مخطوط آيا صوفيا رقم ١٨٩٨ ورقة ١٠٣ أ. مخطوط بيازيد رقم ٣٧٥٠ ورقة ٢٠٩ ب. والملحق التّاريخي ص ٤٩٤.

(٣) ورد التّعريف في **الرّسالة القشيرية**، وينسب للخرّاز. انظر الشيخ عاطف الزين، **الصوفيّة في نظر الإسلام**، ص ١٧٠.

أمّا طريق الوصول إلى الولاية فهو العلم اللّدني الذّي يتلقّاه المتصوّف عن ربّه بلا واسطة والذّي يعتبر لديهم أصحّ وأحكم من العلوم المكتسبة المحصّلة. ذلك أنّ «موضوع هذا العلم هو الفيوضات والتّجليّات، والكشف، والكرامات يسمّونها "فتوحات العارفين"، وفي فروع هذا العلم استخدام الطّلسمات، والحروف والأرقام في شفاء الأمراض وكتابة التّعاويذ. وبهكذا طريق تتوالى طاعة المتصوّف للّه ويتحقّق قربه ويتّصل مدده»[1]. والولاية في معانيها اللّغويّة تخدم ذلك القصد إلى حدّ بعيد، حيث نجد أنّ الولاية من الوليّ، والولي القرب والدنوّ، والنوّ والمطر بعد المطر، والولاية الخطّة والإمارة، وترد بمعنى تولى الأمر والقيام به أو عليه[2].

وقد توالت تعاريف الولاية لدى المتصوّفة ولم تخرج من دائرة التّولّي، يقول القشيري في تعريفه للوليّ: «الوليّ له معنيان فعيل بمعنى مفعول وهو من يتولّى اللّه سبحانه أمره فلا يكله إلى نفسه لحظة والثّاني فعيل مبالغة من الفاعل وهو الذّي يتولّى عبادة اللّه وطاعته، فعبادته تجري على التّوالي من غير أن يتخلّلها عصيان، وكلا الوصفين واجب حتّى يكون الوليّ وليّاً»[3]. ويعدّ الحكيم التّرمذي[4] أوّل من فرّق تفرقة ذوقيّة بين أولياء حقّ اللّه، وأولياء اللّه: «فوليّ حقّ اللّه هو القائم برعاية الحقوق وحفظ الجوارح وجهاد النّفس، أمّا وليّ اللّه فهو الذّي فُتح له الطّريق، وأشرق النّور في قلبه»[5].

هذا وقد أباحت النّصوص معرفة تطوّر المفهوم الذّوقي للكلمة عبر القرون، فبعد أن كانت مفاهيم الكلمة في القرن الأوّل هجري مرتبطة بسندات نصّية من القرآن والسنّة[6]، بدأت النّظرة الصوفيّة العميقة تجول في مفارق الكلمة لتكشف المعاني

---

(١) الشيخ عاطف الزين، **الصوفيّة في نظر الإسلام**، ص ١٦٩.

(٢) عبد العزيز الخيّاط، **المدخل إلى الفقه الإسلامي**، دار الفكر للنّشر والتّوزيع، الطّبعة الأولى ١٩٩١م / ١٤١١هـ، ص ١٥٩.

(٣) انظر توفيق بن عامر، **التّصوّف الإسلامي إلي القرن السّادس هجري**، ص ٩٦.

(٤) الحكيم التّرمذي: هو محمّد بن عليّ بن الحسن، عبد اللّه التّرمذي الحكيم (ت ٣٢٠ هـ)، وقد شكّل تاريخ وفاته اختلاف بين المؤرّخين. وقد وضع لنفسه ترجمة ذاتيّة بعنوان، **بدو الشّأن**، نشرها عثمان يحيى في مقدّمة تحقيقه لكتاب **ختم الأولياء**. وللتّرمذي ترجمات عديدة في **طبقات الصوفيّة**، و**حلية الأولياء**، و**لسان الميزان**، وغيرها من كتب التّراجم. انظر يوسف محمّد طه زيدان، **الطّريق الصوفي وفروع القادريّة بمصر**، دار الجيل، بيروت، الطّبعة الأولى ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، ص ١٢٠.

(٥) المرجع نفسه، ص ١٢١.

(٦) القصد بالسّندات النصيّة ما جاء في الخطاب القرآني من آيات دعت إلى تقريب الشقّة بين العبد=

البعيدة لها. يقول ذو النّون المصري: «إنّ لله عبّاداً نصبوا أشجار الخطايا نصب أعينهم، وسقوها بماء التّوبة فأثمرت ندماً وحزناً، فجنّوا من غير جنون وتبلدوا في غير عيّ ولا بكم، وإنّهم لهم البلغاء الفصحاء العارفون باللّه وبرسوله... ثمّ شربوا بكأس الصّفا... وعبروا جسور الهوى حتّى وصلوا إلى رياض الرّاحة ومعدن العزّ»[1].

ومع مطلع القرن الرّابع هجري يأتي الحكيم التّرمذي ليفصل معظم متعلّقات الولاية والأولياء تاركاً من بعده يدورون في الفلك الذّي رسمه في محاولة منهم لإبراز الدّقائق الخاصّة بحقيقة الولاية. ويأتي الشّيخ الأكبر محي الدين بن عربي ليجعل من الولاية الدّائرة الكبرى التّي يتولّى اللّه فيها من شاء من عباده الذّين تفاوتت مراتبهم وتنوّعت أسرارهم وتجليّات اللّه عليهم، وفي هذه الدّائرة نجد الأنبياء والرّسل والأقطاب. وبعده تكثّفت مفاهيم اللّفظة وتزايدت وأصبح من الممكن أن تصاغ في إطار تنظيمي هائل وهو ما يعرف باسم "الحكومة الباطنيّة" التي ظهرت في قرون متأخّرة اعتماداً على التّرتيب الطّبقي للأولياء ورياسة القطب لهم. وصارت بين اللّفظة "الولاية" ومعانيها حقول دلاليّة كثيرة.

ويبيّن القاشاني في كتابه **اصطلاحات الصوفيّة**[2] وعبر المقامات ما تختصّ به

= وربّه، وما حوته الآيات المكيّة من مفهوم النّصرة، والصّلاح، والتّقوى. قال تعالى : «وما لهم في الأرض من وليّ ولا نصير» [التوبة ٩/ ٧٤]. وقوله تعالى: « واللّه أعلم بأعدائكم وكفى باللّه وليّاً وكفى باللّه نصيراً» [النّساء ٤/ ٤٥]. كذلك ما ورد في حديث الرّسول من قوله: «من عادى لي وليّاً فقد آذنته بالحرب. وما تقرب إليّ عبدي بشيء أحبّ إلي ممّا افترضته عليه. ولا يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنّوافل حتّى أحبّه فإذا أحببته كنت سمعه الذّي يسمع به ويده التّي يبطش بها ورجله التّي يمشي بها، ولئن سألني لأعطيته ولئن استعاذني لأعيذنّه، وما تردّدت عن شيء أنا فاعله تردّدي عن قبض نفس المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساءلته» [أخرجه البخاري في **صحيحه**، الجزء ٨، باب التّواضع، ص ١٥٠] هذا الحديث الذي برز فيه تأييد اللّه بقوّته ونصرته في مواطن التّحدّث عن الأولياء. وقد أورد القسطلاّني في شرح الحديث قوله: «وفي الحديث مجاز وكناية عن نصرة العبد وتأييده وإعانته حتّى كأنّه سبحانه ينزّل نفسه من عبده منزلة الحوّاس التّي يستعين بها». انظر في ذلك قطب الدّين القسطلاّني، **شرح صحيح البخاري**، دار الفكر ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م، الجزء ٩، ص ٢٨٩ .

(١) ابن أسعد اليافعي، **نشر المحاسن الغالية في فضل المشايخ الصوفية أصحاب المقامات العالية**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٤٨١هـ، ص ١٣٥.

(٢) كمال الدين عبد الرّازق القاشاني (ت ٧٣٠ هـ)، **اصطلاحات الصوفيّة**، ضبطه وعلّق عليه موفّق فوزي الجبر، دار الحكمة، دمشق، الطّبعة الأولى ١٣١٥ هـ / ١٩٩٥ م، انظر الصّفحات من ١١٧ إلى ٢١٩.

الولاية في كلّ مقام شرحاً تولّي اللّه العبد الفاني عن نفسه إلى غاية بلوغ القرب والتّمكّن ويذكر منها:

- اليقظة في الولايات: الإحتظاء بالنّفحات والأنفاس الرّحمانيّة ليحيا بالحياة الإلهيّة الحقّانيّة.
- التّوبة في الولايات: عن التّذكّر بالتّلوين، والحرمان من نور الكشف .
- المحاسبة في الولايات: بين صفاء الوقت وكدورته، وترويح النّفس وتبريح الكرب إلى أن يتمكّن.
- الإنابة في الولايات: الاستغراق في بحار سيمات الجمال، والانقطاع عن الأغيار لهتك أستار الجلال.
- التّذكّر في الولايات: تذكر وقت ذكر الحقّ إيّاه وصفاته، والرّجوع إلى ما كان عليه حالة غيبه من لقائه.
- السّماع في الولايات: سماع "إنّني أنا اللّه" من سره ثمّ من كلّ شيء.
- الخشوع في الولايات: تنسّم لنسيم الفناء لبلوغ الغاية في الصّفاء.
- التبتّل في الولايات: الانقطاع عن أحكام وآثار الخليقة إلى أحكام الوجوب وأوصاف الألوهيّة.
- الرّغبة في الولايات: الانغمار في أنوار الصّفات والافتتان بمحاسنها قبل شهود جمال الذّات.
- الإخلاص في الولايات: تصفية الوقت عن كدرة الرّسم، ونفي الصفات بالطّمس في عين الحقّ. ويذكر قولة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب: «كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه».
- التّوكّل في الولايات: الفناء في أفعاله عن فعله لتحقيق أنّ اللّه متول أمره.
- التفويض في الولايات: شهود تولّى الحقّ إيّاه، وكونه سمعه وبصره ولسانه ويده ورجله كما جاء في الحديث النّبوي.
- الثّقة في الولايات: الوثوق بقيوميّته تعالى والأمن من فنائه.
- التّسليم في الولايات: تسليم الرّسم إلى الحقيقة، والانخلاع عن صفات الخليقة.
- الصّبر في الولايات: الصّبر في اللّه أي في تجليّات صفاته والاتصاف بها.
- الرّضا في الولايات: فناء إرادته في إرادة الحقّ بالكليّة والانخلاع عن جميع صفاته عن البقيّة.
- الصّدق في الولايات: تصفية الوقت عن شوب الأكوان، والرّجوع إلى العدم بمقتضى الإمكان.

ـ الفتوّة في الولايات: التّخلّي عن كمالات القلب والتّحلّي بصفات الخلق.
ـ الإرادة في الولايات: إرادة محو الإرادة في إرادة المراد، والتّقصّي عن صفاته الموجبة للعباد.
ـ قيام المراد في الولايات: تمكينه عليها وتصفيته بالكشف حتّى يبلغ مقام المسامرة.
ـ الإلهام في الولايات: الإبصار، السّماع ببصيرية الحقّ وسمعيّته.
ـ السّكون في الولايات: السّكون إليه بفناء الاختيار في اختياره والتحقّق باختياره.
ـ الطّمأنينة في الولايات: طمأنينة الرّوح إلى التمكين من الاتصاف بالصّفات الإلهيّة.
ـ الغيرة في الولايات: الغيرة على لحظ ما سواه، والسّرور بغير مولاه.
ـ الشّوق في الولايات: استشراف نور الذّات على وجوه الجمال والكمال.
ـ العطش في الولايات: العطش إلى الخلاص من التلوين بشهود الصفات والبلوغ إلى التمكّن بشهود الذّات.
ـ المكاشفة في الولايات: انكشاف الحجب بصفاء صفات السّالك فيها.
ـ المشاهدة في الولايات: كشف سبحات الجلال عن جمال الذّات.
ـ الحياة في الولايات: حياة السّرور بالوجدان بعد الفقدان.
ـ الصّحو في الولايات: صفاء الوقت بالسّرور بوصل المعشوق.
ـ الفناء في الولايات: الفناء عن الصفات والتوجّه نحو الذّات (اللّه).
ـ الوجود في الولايات: وجود الحقّ وراء حجب الصّفات.
ـ الجمع في الولايات: جمع الرّوح في المشاهدة.

تلك من صفات الأولياء وأحوالهم وهم وكما ورد في وصفهم «عبّاد تسربلوا بالأنس بعد المكابدة واعتنقوا الرّوح بعد المجاهدة بوصولهم إلى مقام الولاية»، وهم وكما ورد في تعريف آخر «أولياء اللّه وعرائسه»[(١)].

١ ـ مراتب الأولياء:

لقد رتّب المتصوفة الأولياء في مراتب وفق ترتيب تصاعديّ من أسفل الهرم إلى قمّته. فالأولياء عندهم ثلاث مراتب وأوّل هذه المراتب **القطب** وهو الذّي تؤول إليه

(١) وردت هذه التّعاريف بروايات عدة نقلاً عن يحيى بن معاذ، وأخرى عن عبد الرّحمن السّلمي عن منصور بن عبد اللّه عن عمّه البسطامي. انظر محمّد فريد وجدي، **دائرة المعارف القرن العشرين**، بيروت، الطّبعة الثّالثة ١٩٧١، المجلّد ١٠، ص ٨١٤.

في عهده رئاسة الصوفيّة، وللقطب مجلس يحضره الأولياء ولا يعوقهم عن حضوره عائق من زمان أو مكان يأتون من كلّ صوب في لمحة طرف[1]. ويمثّل القطب أسّ مراتب الأولياء ولا يكون غير واحد في كلّ زمن لكونه تمثيل للرّسول وهمزة وصل بين اللّه والعالم، وهو كذلك الجامع لما تفرّق في سائر الأولياء من صفات الكمال[2]. ويفصل المتصوّفة بين الأقطاب بأنواعهم الثّلاثة: **القطب الواحد** وهو بنظر محيى الدين بن عربي الرّسول محمّد. والثّاني **قطب العالم الإنساني** الذّي لا تخلو الأرض منه حيث يرون أنّ اللّه قد أبقى بعد محمّد من الرّسل الأحياء في هذه الدّنيا بأجسامهم، آدم الذّي أسكنه في السّماء الرّابعة، وأبقى إلياس وعيسى وكلاهما من المرسلين القائمين بالدّين، وأبقى الخضر وهو الرّابع من هذه الأقطاب ويمثّل أحد أركان الدّين وهو ركن الحجر الأسود. والقطب الثّالث وهو **قطب الغوث**، جاء في **الفتوحات المكيّة** أنّ هذا القطب لا يكون منه في الزّمان غير واحد وقد يكون ظاهر الحكم بحوز الخلافة الظّاهرة والباطنة[3]. على ذلك فبين القطب والرّسول علاقة تلازميّة روحيّة.

ويلي مرتبة القطب رتبة **الإمامة** وتكون لاثنين عن يمين القطب وشماله بمنزلة الوزراء منه أحدهما عبد الربّ والآخر عبد الملك. وبعد ذلك مرتبة **الأوتاد** وهم أربعة في كلّ زمان يحفظ اللّه بأحدهم المشرق وبالثّاني المغرب، وبالثّالث الجنوب وبالرّابع الشّمال. ثمّ يلي ذلك مرتبة الأبدال وهم سبعة عارفون بما أودع اللّه الكواكب السّيارة من أمور وأسرار في حركاتها ونزولها في المنازل المقدّرة، وسمّوا **الأبدال** لأنّ أحدهم إذا فارق موضعاً ترك فيه شخصاً روحيّاً على صورته. وبعد الأبدال مرتبة **النّقباء** وهم أثنا عشر على عدد بروج الفلك، وكلّ نقيب يكون عالماً بخاصيّة كلّ برج وما فيه من أسرار، وهؤلاء أودع اللّه فيهم علوم الشّرائع المنزّلة، واستخراج ما في النّفوس وغوائلها ومعرفة مكرها وخداعها. ويأتي بعد ذلك مرتبة **الأنجاب** أو **النّجباء** وهم ثمانية مقامهم الكرسيّ، ولهم قدم راسخة بعلم تسيير الكواكب من جهة الكشف والإطّلاع. وأخيراً يأتي مقام **الشّيوخ** وهم أربعون، وهؤلاء يعقدون الجلسات الرّوحيّة اللّيليّة ليلة الأربعاء من كلّ أسبوع فتعرض عليهم فيها أمور النّاس وأحوالهم، يقسّمون فيها الحظوظ والأرزاق ويكتبون المواليد

(١) توفيق بن عامر، **التّصوّف الإسلامي إلى القرن السّادس هجري**، ص ٩٧.

(٢) انظر نور الدين المكشّر، **الولاية في التّراث الصوفي**، أطروحة لنيل شهادة الدّكتوراه، إشراف د. توفيق بن عامر، كليّة الآداب منّوبة، السنة الجامعية ٢٠٠١ ـ ٢٠٠٢، ص ٣٣٣.

(٣) الشّيخ عاطف الزّين، **الصوفيّة في نظر الإسلام**، ص ١٧٤.

والوفيّات ويهبون لمحبّيهم وزائريهم العافية والبركة[١].

هذا وفي التّعليق عن هذه المراتب يرجع بعض المؤرّخين وضعها الأوّل إلى ذي النون المصري ويرجّحون نقله تلك الدّرجات من النّظام الكهنوتي الشّائع بين رجال الكنيسة في الإسكندريّة. ويرى المرجع نفسه أنّ المبالغة الواضحة في تعظيم أصحاب الولاية وانزالهم منزلة فوق النبيّين والصدّقين أحياناً راجعة إلى تمتّعهم برأي المتصوّفة بقوّة قدسيّة ينالون بها العلوم من غير علم[٢]. على ذلك يأخذ الأولياء العلم اللّدني من نفس المورد الذّي يأخذ منه الرّسل بل ويتمتّعون بالكرامات التّي تمثّل بمنزلة المعجزات لدى الرّسل وإن اختلفت عنها في أحوال. وقد نعت ابن عربي الولاية بالنبوّة فقال عنها "نبوّة الولاية"، ومن المتصوّفة من يقول بتناسخ النبوّة وظهورها في الأولياء لكونهم منابر من نور.

٢ ـ الكرامات الصّوفيّة :

لقد كانت غاية المتصوّفة الذّين سلكوا طريق المجاهدات والرّياضات إماتة الأحاسيس والقضاء على نوازع النّفس حتّى تتحقّق لهم مرتبة الفناء المطلق التي يتدرّجون فيها من حال إلى حال ومن مقام إلى مقام إلى أن تسخّر لهم الكائنات وتطوى لهم الأرض يطوفون في أرجائها، وتزول الحجب عن بصائرهم وينكشف الغيب أمام أعينهم. وقد تكون تلك الكرامات إجابة دعوة، أو إظهار طعام في أوان، أو حصول ماء في زمان عطش، أو تسهيل قطع مسافة في مدّة قريبة أو سماع خطاب من هاتف. وقد جاء في **دائرة المعارف القرن العشرين** ذكر لبعض تلك المظاهر، ففي رواية عن محمّد بن أحمد التميمي يقول سمعت حمزة بن عبد اللّه العلوي يقول: «دخلت على أبي الخير التيتاني وكنت اعتقدت في نفسي أن أسلّم عليه وأخرج ولا آكل عنده طعاماً، فلمّا خرجت من عنده ومشيت قدراً فإذا به خلفي وقد حمل طبقاً عليه طعام فقال يا فتى كل هذا... وأبو الخير مشهور بالكرامات»[٣]. وتكلّم سهل بن عبد اللّه يوماً في الذّكر فقال: «إنّ الذّاكر لله على الحقيقة لو همّ أن يحيي الموتى لفعل، ومسح يده على عليل بين يديه فبرئ»[٤]. وسأل رجل أبا يزيد البسطامي عن المشي في الهواء

(١) المرجع نفسه، ص ١٧٤ ـ ١٧٥.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٧٦.
(٣) محمّد فريد وجدي، **دائرة المعارف القرن العشرين**، المجلّد ١٠، ص ٨٢٤.
(٤) المرجع نفسه، ص ٨٣٩.

فقال: «إذا طابت نفس الرّجل بقلبه مطرت قلبه بحسن ظنّه بربّه، وصحّ ظنّه بإرادته واتّصلت بمشيئة خالقه فشاء بمشيئة اللّه ونظر بموافقته وترفّع قلبه وتحرّكت نفسه... وصار من حيث شاء بمشيئة اللّه، يأتيه كلّ شيء وهو على مكانه بلا عناء... وكلّما ظنّ بمكان فالمكان يحضره وهو لا يحضر المكان، إذ هو لا يزول ثمّ لا يزال، إذ هو مع من لم يزل ولا يزال... »[1]. ونشير ونحن بصدد ذكر كرامات المشي في الهواء وعلى الماء أنّ ابن عربي ظلّ بدوره وفيّاً لفكرة المرجعيّة في اعتبار الوليّ وريثاً للنبي، فأكّد أنّ كرامة الوليّ من أجزاء معجزة النّبي وأنّها مجاورة لها بدليل التّبعيّة ويقول في **الفتوحات المكية**: «وليس للعيسوي من هذه الأمّة من الكرامات المشيء في الهواء ولكن له المشيء على الماء، والمحمّدي يمشي في الهواء بحكم التّبعيّة... ويضيف ونحن مع الرّسل في خرق العوائد الّذين اختصّوا بها من اللّه وظهر أمثالها علينا بحكم التّبعيّة»[2]. وعن تلك المرتبة عند اللّه يذكر البسطامي كراماته فيقول: «أوقفني الحقّ بين يديه مواقف في كلّها يعرض علي المملكة فيقول: أتريد التّحف ؟ قلت: لا، قال: الظّرف ؟ قلت: لا، قال: الغرف ؟ قلت :لا قال: ما تريد ؟ قلت: أريد ألاّ أريد فإنّك المراد وأنا المريد، قال لي: أنت عبدي حقّاً»[3].

هذا وعلى الرّغم من حماسة هؤلاء المتصوّفة في حكايتهم عن الكرامات التي خصّهم اللّه بها يرى البعض ومنهم الشيخ عاطف الزين أنّ الأذكياء من المتصوّفة ـ وهم برأيه أذكياء جميعهم ـ بذلوا الغالي والنّفيس من أجل تلك الكرامات المنسوبة إليهم، فمنهم من سافر إلى بلاد الهند كي يلقى المهرة ممن يمارسون فنون السّحر فيأخذ عنهم ما يحقّق له غايته، وكثيراً ما يرد اسم الحلاّج في مثل تلك الأطاريح لكونه سافر إلى الهند أكثر من مرّة وقضى فيها بضع سنوات، وتعلّم وتدرّب على ما يبهر العيون ويجمع الأتباع والمريدين. وينقل عنه أنّه كان يدخل تنوراً يضطرم بالنّار فيجلس في ناحية منه، والخبّاز يخبز في ناحية أخرى، ثمّ يخرج من دون أن تمسّ جسمه النّار. وهو يعمد إلى دهن جسمه بمادّة الطّلق التّي لا تؤثّر فيها النّار كما ذكر صاحب هذا الرأي[4]. ويذكر في رواية واردة في **تلبيس إبليس** لابن الجوزي أنّ الحلاّج كان يخرج أحياناً إلى البريّة فيدفن الخبز واللّحم والحلوى في الأرض ثمّ يخرج للسّياحة مع

---

(١) عبد الحليم محمود، **سلطان العارفين أبو يزيد البسطامي**، دار المعارف، القاهرة، الطّبعة الثّانية، ص ١٦٣.

(٢) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج١، ص ٥٢٥ و ٢٠.

(٣) عبد الحليم محمود، **سلطان العارفين أبو يزيد البسطامي**، ص ١٦٨ .

(٤) الشّيخ عاطف الزّين، **الصوفية في نظر الإسلام**، ص ١٥٨.

أصحابه ويدّعي أنّه أخرج ذلك من الأرض[1]. ويذكر عن الشّعراني في **الطّبقات** «أنّ الشّيخ الفرغلي ادّعى بأنّه كان يمشي بين يدي اللّه تحت العرش ويتحاور معه فيقول له اللّه كذا، ويقول هو كذا»[2]. ومن الأحوال والأنماط ما يقرأ في ترجمة الرّفاعي شيخ الطّريقة المعروفة «أنّه كثيراً ما كان يتجلّى عليه الحقّ بالعظمة فيذوب حتّى يصير بقعة ماء ثمّ تدركه الرّحمة فيجمد شيئاً فشئاً حتّى يرجع إلى بدنه المعتاد وفي هذا يقول لأتباعه "لولا لطف اللّه ما عدت إليكم"»[3].

والرأي في ذلك لدى البعض يختلف، فمع أنّ القرآن والسنّة لم يذكرا شيئاً عن خوارق الأولياء فإنّ المسألة برأيهم ومن وجهة علم النّفس ممكنة باعتبار أنّ الإنسان متى استغرق جميع قواه في ذكر اللّه والتّفكّر فيه حدث له من ذلك حال خاصّة تناسب جلالة الموضوع الّذي فني فيه فتراه يستصغر كلّ كبير، ويحتقر كلّ جليل، ويزرى بكلّ لذّة ماديّة. ومثل هذه الحال إذا تقمّصها إنسان أشرقت عليه أنوار اللّه الرّوحيّة فأكسبته بين النّاس إجلالاً[4]. ولا يُعتبر ذلك خرقاً لقوانين الطّبيعة ولكنّه تابع لنواميس أرقى لا تظهر إلاّ بظهور علّتها، وقد حدّث القرآن بصورة لا تحتمل التّأويل بأنّ عيسى كان يخلق من الطّين كهيئة الطّير فينفخ فيه فيكون طيراً بإذن اللّه، وأنّه كان يبرئ الأكمه والأبرص ويُحيي الموتى بإذن اللّه. وحدّثنا عن السّيدة مريم التي حملت بعيسى من غير أب خارقة بذلك قوانين الطّبيعة. وكانت كلّما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقاً[5]. ويضيف عبد الحليم محمود على ذلك فيقول: «إنّ ما نسمّيه قوانين الطّبيعة هو في الواقع عادات الطّبيعة وخرقها ليس بمستحيل عقلاً، وعادات الطّبيعة لا تسيطر على ربّ الطّبيعة، ثمّ الذّين تجري على أيديهم المعجزات أو الكرامات لا ينسبونها إلى أنفسهم وإنّما ينسبونها إلى صاحب القدرة»[6]. هذا ولمّ يتحدّث أبو يزيد البسطامي عن الكرامات إلاّ وربطها بأسماء اللّه (الأوّل والآخر، الظّاهر والباطن...)، «فأصحاب اسمه الظّاهر يلاحظون عجائب قدرته، وأصحاب اسمه الباطن يلاحظون ما يجري في السّرائر، وأصحاب اسمه الأوّل شغلهم بما سبق، وأصحاب اسمه الأخير متربّصون بما

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٥٨.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٦١.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٦٥.
(٤) انظر محمد فريد وجدي، **دائرة المعارف القرن العشرين**، المجلّد ١٠، ص ٨٤٧.
(٥) عبد الحليم محمود، **سلطان العارفين أبو يزيد البسطامي**، ص ١٦٣ .
(٦) المرجع نفسه، ص ١٦٤.

يستقبلهم. الكلّ يكاشف على قدر طاقته إلاّ من تولّى الحقّ تعالى تدبيره »[1]. ونشير في السّياق ذاته إلى أنّ ابن عربي ظلّ وفيّاً لفكرة المرجعيّة في اعتبار الوليّ وريثاً للنّبيّ، فأكّد أنّ كرامة الوليّ جزء من معجزة النبيّ وأنّها مجاورة لها بدليل تبعيّتها لمعجزات الأنبياء المتبوعين[2].

ما نخلص إليه هو تأكيد روّاد الصوفيّة على أنّ الكرامة في الأساس فعل إلهي يجريه تعالى على الوليّ الصوفي إكراماً له ولم يدّع أحداً منهم أنّها فعل ذاتيّ بحت مستقلّ عن الإرادة الإلهيّة. ولئن كانت المعجزة حجّة الأنبياء على المشركين فإنّ الكرامة حجّة الوليّ على نفسه لكي تطمئنّ[3].

أثر المسيح في تصوّر عقيدة الولاية لدى المتصوّفة المسلمين: أمثلة ونماذج

يبسط المتصوّفة ومن خلال آثارهم المكتوبة وسيرتهم المنقولة جوانب اتّصال بين تصوّرهم لمقام الولاية وخصوصيّة إدراكهم له بما انطبع في الذّاكرة من تصوّر للمسيح في علاقته المزدوجة بين السّماء والأرض. وجاءت على ألسنتهم وأفعالهم صور ذلك الانطباع، وكانت صريحة حيناً، مستترة أحياناً تفهم من سياق التّوجّه العام للمتصوّف أو من خلال محاكاة الفكر المتأمّل لتلك الآثار باعتبار شراكة المتصوّف في التّجربة الرّوحيّة الإنسانيّة والتّي من ضمنها شوق المتصوف الدّائم إلى الترقّي في المراتب وملامسة مكانة النّبيّ أو الرّسول ومن بينهم عيسى.

ومن رموز ذلك نذكر **الشّبلي** (ت ٢٤٧ هـ) الذّي كان يدّعي أنه رسول اللّه وقد أقرّ له تلميذه بذلك وقال: «أشهد بأنّك رسول اللّه»[4]. وقد نعت **أبو يزيد البسطامي** (ت ٢٦١هـ) الوليّ بكونه الصّابر تحت الأمر والنّهي لأنه كلّما ازدادت محبّة الحقّ في قلبه، ازداد جسده بعداً عن نهيه[5]. وفي سياق حديثه عن بلوغ أرقى درجات السمّو الرّوحي

(١) المرجع السّابق، ص ١٦٥.

(٢) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، الجزء ١، انظر الصّفحات ٢٦ و ٥٢٥.

(٣) لمزيد من التّوسّع راجع أبو بكر محمّد الكلاباذي، **التعرّف لمذهب أهل التّصوّف**، نشر مكتبة الخانجي، القاهرة، الطّبعة الثّانية، ص ٣٩٣ .

(٤) الشّيخ عاطف الزّين، **الصّوفيّة في نظر الإسلام**، ص ١٧٧.

(٥) الهجويري، **كشف المحجوب**، ص ٤٥٢.

التي هي لقاء الله روي عنه قوله: «رأيت ربّي في المنام فقلت: كيف أجدك ؟ قال: فارق نفسك وتعال»[1]. ولذلك فقد التصق مفهوم الولاية لديه بالشّخصيّة الإلهيّة ممثّلة في "القطب" الذّي يُصوّر على أنّه المظهر الخارجي للكمال في الولاية، ولّي يوصل العناية الإلهيّة إلى من دعاه باسمه. قصّ جلال الدين الرّومي في **مثنوي** قصّة تخصّ البسطامي الذّي خرج يوماً إلى الحجّ فلقيه "القطب" في الطّريق وأمره أن يعود قائلاً :

«إنّ اللّه هو ما تراه فيّ بعين قلبك

لأنّه اختارني بيتاً له

فإذا رأيتني فقد رأيته

وطفت حول الكعبة الحنيفة

وإذا عبدتني قد عبدته وسبّحت له

فلا تظنّ أنّي شيء غيره»[2].

أمّا **الحكيم التّرمذي**[3]: فقد صرف فكره في التّنظير للولاية، فاعتبرها عناية إلهيّة تحيط بالعبد فلا يكله إلى نفسه، وهي رعاية من العبد لواجباته الدينيّة، يختصّ بها المتصوّف لكونها تنهض على علاقة مباشرة بين الوليّ وربّه[4]. ولأنّ طبيعة الولاية بمعناها الدّقيق إلهيّة لا إنسانيّة، فمصدرها اللّه لا الإنسان، ومن الخطأ حسب التّرمذي اعتبار أمر الولاية من طريق العلم البشري أو المقاييس الفكريّة. فهي مكرمة إلهية ذاتيّة تحمل في طيّاتها عناصر الدّلالة عليها فليست على ذلك في حاجة إلى برهان لها سوى نفسها.

هذا ويُعتبر التّرمذي أنّ بين الحقّ وأوليائه صلات قائمة، فقد اصطفاهم سبحانه وأقامهم نماذج حيّة للخير والفضيلة. وقد نصّروا بدورهم أنفسهم في حياتهم ومماتهم

---

(١) **الرّسالة القشرية**، ص ١٠٢.

(٢) انظر رينولد نيكلسون، **في التّصوّف الإسلامي**، ص ١٥٧.

(٣) الحكيم التّرمذي: هو أبو عبد اللّه محمّد بن عليّ، فيلسوف ومتصوّف وفقيه ولد في ترمذ بخرسان وشكّل تاريخ وفاته اختلافاً بين المصادر فقد توفي على الأرجح نحو ٢٨٥هـ / ٨٩٨م وقد ترك التّرمذي معلومات ثمينة عن سيرة حياته في كتابه **ختم الأولياء** الذي يعبّر عن نتاج أصيل في حقل التّراث الصوفي، وهو ثمرة ناضجة لذوق صوفيّ عميق ومجهود ذاتيّ صميم. وكتاب **ختم النبّوة** يعدّ من أوائل الوثائق ـ إن لم يكن أولاها على الإطلاق ـ التّي عالجت مشكلة النبوّة والرّسالة على نحو منهجيّ منظّم وبيّنت خصائصها المشتركة ووضعت الصّلات الوثيقة القائمة بينها. انظر جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص ٢٣٤، و**ختم الأولياء**، ص ٩٣.

(٤) لمزيد من التوسّع انظر رسالة دكتوراه نور الدين المكشّر، **الولاية في التّراث الصّوفي**، ص ١٥٤.

شهادة اللّه الحيّة على مخلوقاته عبر الإنسان الحادث الفاني[1]. ويعدّ التّرمذي الولاية في طبيعتها الذّاتيّة غير زمنيّة بالرّغم من أنّها تظهر في حيّز شخصيّة الوليّ الكائن في نطاق الزّمان والمحدود به. ولأنّها كذلك لا تخضع الولاية لعنصر الزّمان ويتمتّع الوليّ عبرها بمظاهر الكمال الإلهي كالقربة والوقار، ونور الجلال، والأنس والكبرياء، فالأولياء معادن الأنوار لحالٍ إلهيّة ومواطن تجلّياتها ومراكز إشعاعها. وهي قرب من اللّه وحضور معه وبه وفي هذا القرب عموم وخصوص لذلك يُميّز التّرمذي بين الولاية الخاصّة والولاية العامّة، فالأولى تشمل كلّ من آمن باللّه وعمل صالحاً، والثّانية قاصرة على أحباب اللّه وأصفيائه الذّين ٱجتباهم الحقّ لنفسه وهداهم به وإليه[2]. وفي أوصاف هؤلاء ـ الذّين اجتباهم بمشيئته ـ يرى التّرمذي أنّهم امان أهل الأرض ومنظر أهل السّماء، خالصة اللّه وموضع نظره، ومنطقه قيد قلوب الموحّدين. ومن مشيئته تعالى أنّه أجراهم على خزائن المنن، ثمّ أخذ بقلوبهم فجذبهم إليه واصطفاهم وتولّى تربية قلوبهم وأنفسهم حتّى ارتقوا إلى أعلى درجات الأولياء واقتربوا من محلّ الأنبياء لكونهم مصطفين يمرّ الواحد منهم إلى اللّه واللّه يذهب به. يقول التّرمذي في ذلك: «فأيّد اللّه الأنبياء والأولياء بهذا الحبّ... وجرّوا في ميدان المشيئة على الجود والسّماحة، وبذل النّفس وهشاشة الرّوح وبشاشة القلب»[3].

وكما استحقّ النّبيّ خاتم النبوّة، فقد استحقّ النبي عيسى وفي نظر التّرمذي خاتم الأولياء، والذّي أفرد له مساحة مهمّة من اهتمامه لا يمكن أن تعكس غير صورة المسيح في مخياله الصّوفي العام. ففي جوابه عمّن يستحقّ خاتم الأولياء، وبأيّ صفة يكون ذلك المستحقّ لها ؟ يقول التّرمذي: «المستحقّ لذلك رجل يشبه أباه، وهو أعجميّ، نسق في خلقه، وهو ربعة من الرّجال. ختم به دورة الملك، وتختتم به الولاية، وله وزير اسمه يحيى، روحانيّ المحتدّ، إنسيّ المشهد»[4].

وفي جواب آخر عن السّؤال ذاته يقول التّرمذي: «الختم ختمان، ختم يختم اللّه به الولاية العامّة وختم يختم به الولاية المحمدّيّة. فأمّا ختم الولاية على الإطلاق، فهو عيسى عليه السّلام، فهو الوليّ بالنّبوّة المطلقة في زمان هذه الأمّة، وقد حيل بينه وبين نبوّة التّشريع والرّسالة، فينزل في آخر الزّمان بنبوّة مطلقة...». ويضيف: «وكما أنّ

---

(١) الحكيم التّرمذي، **ختم الأولياء**، ص ١١٢.
(٢) المصدر نفسه، ص ١١٢.
(٣) المصدر نفسه، ص ٤٢ و٤٠٦.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٦١.

محمّداً صلّى اللّه عليه وسلّم خاتم النبوّة لا نبوّة تشريع بعده وإن كان بعده مثل عيسى، من أولى العزم من الرّسل وخواص الأنبياء ولكن زال حكمه من هذا المقام - بمعنى نبوّة التّشريع - لحكم الزّمان عليه الذي هو لغيره فينزل وليّاً بنبوّة مطلقة يشركه فيها الأولياء المحمّديّون... فكان أوّل هذا الأمر نبيّ، وهو آدم، وآخره نبيّ وهو عيسى - بمعنى نبوّة اختصاص - فيكون له يوم القيامة حشران: حشر معنا وحشر مع الرّسل والأنبياء... وأمّا ختم الولاية العامّة الذّي لا يوجد بعده وليّ، فهو عيسى عليه السّلام. وقد لقينا جماعة ممّن هم على قلب عيسى عليه السّلام. أمّا عن الصّفة التّي استحقّ بها ذلك فهي الأمانة، وبيده مفاتيح الأنفاس، وحالة التّجريد وذلك نعت عيسى عليه السّلام كان يحيي بالنّفخ وكان من زهّاد الرّسل، وكانت له السّياحة، وكان حافظاً للأمانة، مؤدّباً لها،...». وأضاف التّرمذي بأنّه «كان كثير الاجتماع به في الوقائع، وعلى يده ناب، وقد دعا له بالثّبات على الدّين في الحياة الدّنيا وفي الآخرة، ودعاه بالحبيب، وأمره بالزّهد والتّجرّد»[1].

ما يجب أن نحفظه ممّا تقدّم هو أنّ الولاية في مراتبها لدى التّرمذي تقوم على صراع أبديّ بين السّالك ونفسه لذلك يتساءل في **ختم الأولياء** فيقول: «كيف لي أن أخرج من نفسي حلاوة هذه الأشياء ؟»[2]. وأنّ الرّقيّ إلى الولاية لديه لا يتمّ إلاّ بالجود الإلهي، فمعرفة الأولياء كما يصفها «هي وهب إلهيّ ينزل على قلب السّالك حسب درجة ترقّيه الرّوحي»[3]. فالمعرفة حسبه ترد على القلب الذّي يتلقّاها في شكل أنوار إلهيّة تنعكس عليه انعكاس الصّور على المرآة الصقيلة وذلك جوهر الولاية لديه بصفتها وكما يقول "نبوّة باطنة" هذا إلى جانب كونه وفي تشكيله لصورة الولاية أخرجها من حدود الزّمن فجعلها لازمنيّة بل وحبك خيوطها ببراعة لمّا ألبسها المسيح عيسى. ولعلّ التّطابق بين لفظة ختم الأولياء وختم الأنبياء وكما جاء في إحدى رسائل الدكتوراه (**الولاية في التّراث الصوفي**) يترجم لدى البعض في كون العلاقة بين اللّه وخاتم الأنبياء هي من جنس العلاقة بين اللّه وخاتم الأولياء، وكأنّ في الولاية استجداء للنبوّة[4]. واستنتج من ذلك أنّ الفارق بين الولاية والنبوّة لدى التّرمذي هو

---

(١) الحكيم التّرمذي، **ختم الأولياء**، ص ١٦١ - ١٦٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٣) الحكيم التّرمذي، **كتاب الأكياس والمغترون**، دار الكتب الوطنيّة الظّاهريّة، دمشق، ضمن مخطوطة رقم ١٠٤، لوحة ١٣٨.

(٤) لقد رفض بعض العلماء فكرة ختم الولاية ومن بينهم ابن تيميّة في **مجموع الرسائل والمسائل**، ج١، ص ٤٣ و ٤٤، وقال إنّ ما قاله الحكيم التّرمذي دعا كثيرين أن ينتحلوا لأنفسهم هذا=

فارق شكليّ بما أنّ كليهما يمثّل اتّصال بالغيب، وكلاهما لا يكتمل من دون وجود الخاتم. وللمثاليّة في هذا التّمشّي قيمة حجاجيّة لأنّ العلاقة بينهما ليست علاقة متشابهة، وإنّما هي تشابه علاقة وذلك الشّكل الحجاجي يسري في شرايين نظريّة الولاية من البداية إلى النّهاية[1].

وذلك الانتخاب في الولاية نجده كذلك في آثار **الجنيد** (ت٢٩٧ هـ) الذّي يرى «أنّ للّه عزّ وجلّ صفوة من عباده، وخُلّصاً من خلقه، انتخبهم للولاية، واستخلصهم للكرامة وافردهم به له وجعل أجسادهم دينانيّة، وأرواحهم نورانيّة، وأوهامهم روحانيّة، وأفهامهم عرشيّة، وعقولهم حجبيّة، وجعل لهم شرحاً في غوامض غيوب الملكوت ليس لهم مأواً إلاّ إليه، ولا مستقرّاً إلاّ عنده. أولئك الذّين أوجدهم لديه في كون الأزل ومواكب الأحادية عنده، دعاهم فاستجابوا سراعاً كرماً منه عليهم وفضلاً... حين عرّفهم نفسه ونقلهم بإرادته ثمّ جعلهم كنوزاً أخرجهم بمشيئته خلقاً، وأودعهم في صلب آدم عليه السّلام»[2]. ومفهوم الولاية لدى الجنيد فيه اتّصال وانفصال لذلك يقول في التصوّف عموماً «هو أن تكون مع اللّه بلا علاقة»[3].

أمّا الوليّ لدى **الحلاّج** (ت ٣٠٩ هـ) فهو وحده الذّي يظفر بالفيض الإلهي بواسطة الفيض النّوراني الذّي يرفع أرواح الأولياء المحبّين إلى المراتب القدسيّة. ومن خلال هذا الاتصال تحدث الجذبة الرّوحيّة التّي تصوّرها لنا تلك المناجاة المشعّة المستمرّة بين روح المحبّ ومحبوبه الأسمى الذّي يستشعر وجوده في أعماقه. وحينئذ تتوالى ضرعات الرّوح وترتفع إلى مولاها بكلّ آلامها وآمالها وأشواقها في لغة فوق لغة الألسن، وفي تصوّر لا يمتّ إلى العلائق الدّنيويّة بصلة أو نسب[4].

وعن العلاقة بين النبوّة والولاية التّي من خلالها نعثر عن ملامح المسيح يقول الحلاّج: «إنّ أنوار النبوّة من نوره برزت، وليس في الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم، همّته سبقت الهمم، ووجوده سبق العدم، واسمه سبق

= اللّقب ويدّعي كلّ منهم أنّه ختم الأولياء كابن سبعين وابن عربي وغيرهما. انظر: عمر عبد اللّه كامل، **التّصوّف بين الإفراط والتّفريط**، ص ١٠٨.

(١) نور الدين المكشر، **الولاية في التّراث الصّوفي**، ص ١٨٠ و١٨١. ولمزيد من التّوسّع في الشّكل الحجاجي انظر: Michel Meyer, *Traite De L'argumentation La Nouvelle Rhétorique*, EUB, 1992, p. 501.

(٢) الجنيد، **رسائل الجنيد**، مخطوط رقم ١٣٧٤ الورقة ٥٨، مكتبة شهيد على باشا تركية.

(٣) **الرّسالة القشيريّة**، ص ٢٨٠.

(٤) انظر طه عبد الباقي سرور، **الحلاّج شهيد التّصوّف الإسلامي**، ص ٩١ .

القلم»[1]. ويعلن انبهاره بشخصيّة المسيح الجامعة بين اللاّهوت والنّاسوت. فلحظة الإتّحاد التي ينشدها المتصوّفة هي في رأي الحلاّج لحظة تماهٍ في الألوهيّة والنبوّة، وبالتّالي هي لحظة مشاركة اللّه بعض صفاته. لذلك أوردت الرّوايات أنّ أصحاب الحلاّج كانوا يكتبون إليه يقولون: «وقد بذرنا لك في الأرض ما يزكو فيها، فأجاب قوم إلى أنّك الباب ـ يعني الإمام ـ وآخرون إلى أنّك صاحب الزّمان ـ يعنون الإمام الذّي تنتظره الأمّة ـ وقوم إلى أنّك النّاموس الأكبر ـ يعنون النبيّ ـ وقوم أنّك هو هو ـ يعنون اللّه عزّ وجلّ»[2].

وقد بلغت الملحمة الحلاّجيّة في الولاية صورتها النّهائيّة، خصوصاً عندما اعتبر موته على المصلب ميزة الأبطال، وقد بيّن **فريد الدين العطّار** بأيّة حماسة وحميميّة وجدانيّة قامر هذا العاشق الجسور برأسه كي يظفر بجوهرة الجمال الإلهي عن طريق نصر مؤزر. هذا المجاهد البطل الذّي انتهي بأن قُتل في معركة فرديّة وجهاد مقدّس دهن وجهه بالدّم المتساقط من أعضائه المبتورة حتّى لا يبدو شاحب الوجه. وأضاف صرخته العليل: «أنا الحقّ» التّي فاضت منه مع دمه المراق الذّي يسيل ويفيض على العالم حيث تتصارع الأفكار وتضطرب لتحلّج الكون على حدّ تعبير عبد الرّحمن بدوي[3]. ذلك هو نموذج الوليّ الممجّد على غرار الشّعب التّركي الذّي دخل الإسلام حديثاً وظلّ الحلاّج في الآثار الشّعريّة "الوليّ الأكبر" والمصلوب ذا الوجه المائل كالوردة التّي تميل إلى جانب سلسلة من الشّواهد المتحمّسة ذات النّزعة الرّومانتيكيّة التّي ترى في دم الحلاّج شهود بذرة روحيّة للمعترفين بالإيمان، تضمن اتّصال الشّهادة واستمرارها.

وتتواصل مظاهر الولاية ودلالاتها لدى عدد من المتصوّفة على غرار **أبو طالب المكّي** (ت ٣٨٦هـ) الذّي ذكر في باب مخاوف المحبّين من كتابه **قوت القلوب** أنّ من المتصوّفة ـ وذكر أبا محمّد ـ من صعد جبل قاف ورأى سفينة نوح مطروحة فوقه وكان يصفه ويصفها وقال: «للّه عبد بالبصرة يرفع رجله وهو قاعد فيضعها على جبل قاف، وقد قيل الدّنيا كلّها خطوة للوليّ وإنّ وليّاً للّه خطا خطوة واحدة خمسمائة عام ورفع رجله على جبل قاف والأخرى على جانب الجبل الآخر فعبر الأرض كلّها»[4] وذلك للدّلالة على المكانة التّي يحظى بها الوليّ.

---

(١) الحلاّج، **الطواسين**، ص ١١.

(٢) أبو علي الحسن بن عليّ القاضي التنوخي، **نشوار المحاضرة**، تحقيق مارجليوت، مصر، ١٩٢١م، ج ١، ص ٨١.

(٣) عبد الرّحمن بدوي، **شخصيات قلقة في الإسلام**، ص ١٣٨.

(٤) أبو طالب المكّي، **قوت القلوب**، ج ٣، ص ١٠٢.

وتحدّث **محمّد بن عبد الجبّار النفري**[1] عن تولّى اللَّه العبد في تأليف شبيه بوحي كتاب مقدّس كاتبه نبيّ مرسل وعن عهد الولاية بقوله: «اسمع عهد ولايتك ولا تتأوّل عليّ بعلمك ولا تدّعني من أجل نفسك، وإذا خرجت فإليّ، وإذا دخلت فإليّ، وإذا نمت فنم في التّسليم إليّ، وإذا استيقظت فاستيقظ في التوكّل عليّ... وبقدر ما توظّف لنفسك من العمل لي يسقط عنك من العمل لك، وبقدر ما يسقط عنك من العمل لك يكون قيامي بك وقيمومتي لك»[2]. ويضيف ما تلقّاه بأنّه ليس بين اللَّه والوليّ حجاب ومن ذلك تسميته وليّ، وقال: «سميّت وليّ وليّ لأنّ قلبه يليني دون كلّ شيء فهو بيتي الذّي فيه أتكلّم... وقال قل لأوليائي قد خاطبتهم قبل وقال هذا كون كذا فانظروه فرأيتم كلّ كون أبداه رأى العيان وكذلك سترون الآن»[3]. وفي كتاب **المخاطبات** يستمرّ خطاب اللَّه لأولياه ويقول: «يا عبد قف بيني وبين أوليائي لتسمع عتبي وعتابي ولترى لطفي وقربي ولتشهد حبّي لهم، لا يدعهم أن ترجعوا عنّي ولا يخلّى بين غفلاتهم وبينهم عن ذكري لأنّي أنا اصطفيتهم لمناجاتي، وأنا صغتهم لتعرّفي ولأنّني أنا صنعتهم واصطنعتهم لودّي»[4].

وهذا **الهجويري** (ت ٤٦٩ هـ) يورد ما خصّ اللَّه به الأولياء من محبّة وولاية،

---

(١) محمّد بن عبد الجبّار النفري: متوفى سنة ٣٤٥هـ / ٩٦٥م. لا يعرف من سيرة حياته سوى النّزر اليسير، ولم يكن هذا الشحّ من قبل الصّدفة فالنّصوص النفرية قد أوغلت في التّجريد والعلوّ إلى حدّ جعلها غريبة عن الذّهن وفيها الحديث الجانح إلى المتعاليات وقد كان الرّجل يرمي إلى ابتكار كتاب مقدّس يخصّصه لنقاوة الخاصّة من البشر. والنفري هو من كبار التنبّئين الذّين ظهروا في التّاريخ ولكنّه يؤمن أنّه مرسل إلى نفسه وحدها. وما يلفت الانتباه للخطاب النفري هو اختلافه عن الموروث الصّوفي العام من حيث أنّ هذا الخطاب هو صدور مباشر عن المصدر الذي تصدر منه الأشياء برمّتها. والقاعدة لدى النفري تتلخّص في أنّ الإنسان أو العالي والكامل من البشر موصول ومحاط بالرّعاية دوماً لذلك فمن اليسير النّظر إليه بوصفه بطلاً يورد واقعاً سماويّاً فهو يكتب ما يمكنه أن يكون ملحمة أو مسرحيّة، تجري في داخل الوجدان حصراً وأسلوبه في ذلك ينبثق من الرّافة السريّة الرّاخمة في أعماق النّفس البشريّة. وبفضل هذا الزّخم الإستبصاري استطاع الرّجل أن يحيل اللّغة المنثورة إلى شعر أو إلى برهة تتوسّط بين الشّعر والنّثر بل توفّق بينهما على نحو مدهش. انظر يوسف سامي اليوسف، **مقدّمة للنفري**، سلسلة التّصوّف الإسلامي، دار الينابيع، دمشق، ١٩٩٧ م، ص ٥ ـ ٦.

(٢) محمّد بن عبد الجبّار بن الحسن النفري، **كتاب المواقف ويليه كتاب المخاطبات**، طبعت للمرّة الأولى بعد مقابلة سبع نسخ بعناية وتصحيح واهتمام آرثر جون أربري، من جامعة كامبردج سابقاً، مطبعة دار الكتب المصريّة، القاهرة، ١٩٣٤، ص ٦١.

(٣) المصدر نفسه، ١٠٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

«فهم ولاة ملكه الذّين اصطفاهم وجعلهم آية إظهار فعله وخصّهم بأنواع الكرامات وطهّرهم من آفات الطّبع وخلّصهم من متابعة النّفس فلا لهم سواه، ولا أنس لهم إلاّ معه... فالوليّ كما ردّد المتصوّفة هو الفاني في حاله، والباقي في مشاهدة الحقّ ليس له مع غير اللّه قرار... وهو الذّي يفرغ نفسه لله ويقبل بوجهه عليه»(١).

أمّا **عبد القادر الجيلاني**(٢) فيعتبر الولي العبد الذّي كفّت يده عن جلب مصالحه ومنافعه وعن ردّ مضارّه ومفاسده، كالميّت بين يد غاسله، تتولّى يد القدر تربيته من غير أن يكون له اختيار. وهو في ذلك لا يملك مقاماً ولا إرادة، بل إنّ قيامه مع القدرة، تارة يبسط وتارة يغنى وتارة يفقر ولا يختار ولا يتمنّى زوال ذلك وتغييره، بل شأنه الرضى الدّائم والموافقة الأبديّة وذلك آخر ما تنتهي إليه أحوال الأولياء كما يقول(٣). ويؤكّد الإمام الجيلاني أنّ الولاية منحة إلهيّة يختصّ بها البعض المتقرّبين إليه من عباده. وهي موهبة ربّانيّة واختصاص إلهي، فالأولياء في علم اللّه الأزلي إلى أن يأتي أوان بروزهم الدّنيوي ففي الخلق الأوّل تراءت الأرواح للخالق فاصطفى منها صفوة الصّفوة يقول في ذلك :

ولنا الولاية من ألست بربّكم   رشقت قلوب المنكرين سهامنا(٤)

ويعبّر الإمام عن حقيقته باعتباره قطباً للأولياء ويُرجع هذه القطبيّة إلى الخلق الأوّل الذي يدعوه قبل القبل ويقول في قصيدة له:

أنا كنت قبل القبل قطباً مبجّلاً   تطوف بي الأكوان والربّ سمّاني(٥)

---

(١) الهجويري، **كشف المحجوب**، ج٢، ص ٤٤٦ و ٤٥١.

(٢) عبد القادر الجيلاني: هو سلطان الأولياء أبو محمّد عبد القادر أبي صالح بن عبد اللّه بن يحيى الزّاهد بن محمّد بن داود بن موسى الجون بن عبد اللّه المحض بن الحسن المثنّى بن الحسن بن علي بن أبي طالب، ولد في جيلان وراء طبستان سنة ٤٧١هـ/ ١٠٧٨م، فعُرف بالجيلاني وتوفي سنة ٥٦١هـ / ١١٦٧م. وقد تصدّر الشّيخ التّدريس والفتوى والوعظ مع الاجتهاد، من أشهر مؤلّفاته **إغاثة العارفين وغاية الواصلين**، **وأوراد الجيلاني**، **والفتح الرّباني والفيض الرّحماني**. انظر مقدّمة كتاب عبد القادر الجيلاني، **الفتح الرّباني والفيض الرّحماني**، نسخة تخريج وتحقيق خالد العطّار، دار الفكر، بيروت، الطّبعة الأولى ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م، ص ١٠ ـ ١١.

(٣) عبد القادر الجيلاني، **فتوح الغيب**، ص ١٣٣.

(٤) انظر يوسف محمّد طه زيدان، **الطّريق الصّوفي وفروع القادريّة بمصر**، ص ١٢٤. "ألستُ بربّكم"[الأعراف / ١٧٢].

(٥) انظر يوسف محمد طه زيدان، **الطّريق الصّوفي وفروع القادريّة بمصر**، ص ١٢٥. نقلاً عن قصيدة له **بديوانه**.

وينعم الوليّ بهذه العناية، ويظلّ سائراً عبر مراحل الطّريق حتّى يدنو ويقترب فيشاهد حقيقة الاجتباء الذّي خصّه اللّه به في الأزل. وتقترن الولاية عند الجيلاني بالابتلاء وذلك ليصفي ما به من خبث الهوى والميل إلى الطّباع وشهوات النّفس وهو ابتلاء من نوع ارتفاع الدّرجات وبلوغ المنازل العاليات ولم يترك الإمام الجيلاني هذه النّقطة تغمض عن الإفهام بل قرنها بحديث الرّسول في قوله: «أشدّ النّاس ابتلاء الأنبياء ثمّ الأمثل فالأمثل»[١].

ويصف الجيلاني الأولياء بأنّهم الموتى، الصمّ، البكم، العمي، وبهذا دعا الإمام أهل المحبّة والفقر لأن يسعوا بقدم الصّدق مهرولين عن الدّنيا، كما دعاهم لأن يموتوا في اليوم ألف مرّة[٢]. وهم ـ الأولياء ـ النّيام المستغرقون في رؤى المشاهدات، المستسلمون لتصريف الحقّ فيهم وتقليبه لهم كيف شاء، وذلك هو الفناء التّام وغياب البقاء الأوّل استعداداً لقبول البقاء الثّاني في اللّه. ومن هنا جاء الخطاب الفهواني من الحضرة الإلهيّة للإمام الجيلاني ليقول: «يا غوث الأعظم، نم عندي لا كنوم العوام تراني»[٣].

ويرتّب الجيلاني الأولياء في مراتب مختلفة فمنهم البدليّة، والغوثيّة، والقطبيّة، والصّديقيّة. أمّا البدليّة ففيها محو تام وفناء في الحقّ[٤]، والصّفة المميّزة لهؤلاء زوى الأرض وطيّ المسافات ويقول في ذلك:

سائر الأرض كلّها تحت حكمي　　وهي في قبضتي كفرخ حمام[٥]

على ذلك يؤكّد الجيلاني على خاصّية خرق العادات لدى الأولياء واستقامة الفعل على شاكلة الأنبياء لا سيّما وأنّه يعلّي من شأن "القطب" على سائر السّائرين إلى اللّه، فله في كلّ المقامات النّهاية وله في معراج المراقي قدم، وهو مظهر القدرة الإلهيّة لذلك بإمكانه التصّرف في الكون يقول الجيلاني:

وجودي سرى في سرّ الحقيقة　　ومرتبتي فاقت على كلّ رتبة[٦]

هذا ويخصّ الجيلاني الأنبياء بالذكر والتّنصيص فيقول: «أنتم معشر الأنبياء أوتيتم

---

(١) حديث صحيح أخرجه التّرمذي في الزّهد ٥٧، والبخاري في المرضى ٣.
(٢) يوسف محمد طه زيدان، **الطّريق الصّوفي وفروع القادرية بمصر**، ص ١٢٧.
(٣) المرجع نفسه، قصيدة الغوثيّة من **ديوان عبد القادر الجيلاني**، ص ١٢٧.
(٤) عبد القادر الجيلاني، **فتوح الغيب**، ص ٨٠.
(٥) يوسف محمد طه زيدان، **الطّريق الصوفي وفروع القادرية بمصر**، ص ١٣٠.
(٦) المرجع نفسه، القصيدة الشّريفة من **ديوان عبد القادر الجيلاني**، ص ١٦٢.

اللّقب وأوتينا نحن الأولياء ما لم تؤتوا»[1]، وبذلك يرفع رتبة الوليّ على رتبة النّبيّ.

والأولياء عند الجيلاني هم أبدال الأنبياء وهم السّائرون إلى اللَّه باللَّه، وهم رجال نالوا في الهوى أقصى منال[2]. والولاية عنده ظلّ النبوّة[3]. وهم ـ أي الأولياء ـ الكبار الخلّص أصحاب الأسرار نالوا ما نالوه من كونهم قد أشرفوا على عتبة الأنبياء[4]، ويقول في ذلك:

وكلّ فتى على قدم وإنّي ... على قدم النبيّ بدر الكمال[5]

ومن هنا نفهم قول المتصوّف عن الوليّ بأنه **عيسويّ** مثلاً، فالولاية كما يراها أصحابها ومنهم الجيلاني حديث ربّاني، وإلهام لمن تولاهم اللَّه، أمّا الأنبياء فهم جلساء حضرة القدس وسفراء وجوه اللَّه[6]. والشّراكة بينهم جليّة بالنّظر إلى ذلك، فهم تحت سماء القرب والوصول، معلّقة عيونهم بنبع الأنوار الفيّاض. لذلك تشبّه الجيلاني بعيسى كما تشبّه بعدد من الأنبياء يقول في ذلك:

وكنت مع عيسى وفي المهد ناطقاً ... وأعطيت داود حلاوة نغمتي[7]

وفي قصيدة يصف نفسه فيها بالوليّ والقطب ذكر عيسى فقال:

وقفت على الإنجيل جمعاً شرحته ... أخي ورفقتي كان موسى بن عمران

وحلّيت رمزاً كان عيسى بحلّه ... به كأن يحيي الموتى والرّمز سرياني[8]

ويعتبر **السّهروردي الحلبي** (ت ٦٣٢ هـ) أنّ جوهر النبوّة هو الولاية إذ يقول: «وإن اتفق في الوقت متوغّل في التأليه والبحث الصّوفي الذّي يجمع بين المعرفة الكشفيّة الذّوقيّة والمعرفة البحثيّة العقليّة فله الرّياسة، وإن لم يتّفق فالمتوغّل في التأليه المتوسّط في البحث، وإن لم يتّفق. فالحكيم المتوغّل في التّأليه عديم البحث، وهو خليفة اللَّه ولا تخلو الأرض من متوغّل في التّأليه أبداً»[9]. ويمتاز السّهروردي بالإلمام

---

(١) الشّيخ عاطف الزين، **الصّوفيّة في نظر الإسلام**، ص ١٧٨.

(٢) يوسف محمد طه زيدان، **الطّريق الصوفي وفروع القادريّة بمصر**، ص ١٢٨.

(٣) الشّطنوفي، **بهجة الأسرار ومعدن الأنوار**، دار الكتب العربيّة، القاهرة، ١٣٣٠هـ، ص ٢٢.

(٤) عبد القادر الجيلاني، **فتوح الغيب**، ص ١٤٢.

(٥) يوسف محمد طه زيدان، **الطّريق الصوفي وفروع القادريّة بمصر**، ص ١٣٤.

(٦) الشّطنوفي، **بهجة الأسرار ومعدن الأنوار**، ص ٤١.

(٧) مجدي كامل، **أحلى قصائد الصّوفيّة**، ص ٢٥.

(٨) عبد القادر الجيلاني، **فتوح الغيب**، ص ٢٥٠.

(٩) يعلّق أبو العلا عفيفي عن ذلك يقوله: «لقد ظهرت مسألة المفاضلة بين الأنبياء والأولياء في =

بالفلسفة الإشراقيّة التّي تمتاز بدورها بالعلم الحضوري الذّي يشرق في القلب حينما تصير النّفس صافية فتتلقّى العلم الغيبي أو الإلهي عن الكائن العليّ. وقد انطلق السّهروردي مثل معظم أرباب الصّوفية المتأثّرين بالأفلاطونية الحديثة من اعتبار النّفس قد دنّست يوم اتّصلت بالبدن رمز الظّلمة ومصدر الشرّ وأنّ النّفس من أصل نورانيّ تحنّ إلى ذلك الأصل وتشتاق إلى معانقته مجدّداً. والطّريق إلى التأليه يستوجب التّخفيف من أعباء الجسد، وينصّ السّهروردي في ذلك على أنّ بلوغ مرتبة الولاية يمرّ عبر تجاوز الوسائط الفاصلة بين النّور الأعظم اللّه وعالم الأجساد[1].

ويُحكي وفي الصّدد ذاته أنّ **إبراهيم الدّسوقي** (ت ٦٧٦هـ) كان يقول: «أنا موسى في مناجاته وأنا عليّ في حملاته، وأنا كلّ وليّ في الأرض، أنا في السّماء شاهدت ربّي وعلى الكرسيّ خاطبته... وقال إنّ الرّسول صلّى اللّه عليه وسلّم خاطبه وقال له: يا إبراهيم أنت نقيب على الأولياء»[2].

أمّا **محيي الدين بن عربي** (ت ٦٨٣ هـ) فالولاية لديه «هي الفلك الأقصى من سبح فيه اطّلع ومن اطّلع علم ومن علم تحوّل في صورة ما علم فذلك الوليّ المجهول كما يقول الذّي لا يعرف، والنّكرة التّي لا تتعرّف لا يتقيّد بالصّورة ولا تعرف له سريرة، يلبس لكلّ حالة لبوسها إمّا نعيمها، وإمّا بؤسها»[3]. «وقد عيّن سبحانه سرّه في حضرة الأسرار وميّز نوره من بين سائر الأنوار ونصّب كرسيّ العناية بين حضوتيه وصرف نظر الولاية والنّيابة فيه وإليه (الولي) فلمّا أقامه تعالى بهذا المقام الأكمل وردّاه براء المعلّم الأجمل نظرت إليه الأرواح العليّة بعين التّعظيم»[4].

وينسب ابن عربي الأقطاب إلى الأنبياء حيث يتسمّون بأسمائهم، فمنهم عيسويّون

= التصوّف وكان أوّل من أثارها متصوّفة الإماميّة بالكوفة (كرياح وكليب) من زهّاد الزّنادقة، ثمّ ظهرت بعد ذلك في كلام متصوّفة الشّام (كأبي سليمان الدّارني ت ٢١٥هـ، وأحمد بن أبي الحوّاري ت ٢٣٠هـ) وكلّ هؤلاء يذهبون إلى تفضيل الأولياء على الأنبياء جملة». انظر **الحكمة المشرقيّة** للسّهروردي، ص ٢٣ ـ ٢٤، وأبو العلا عفيفي، **التّصوّف الثّورة الرّوحيّة في الإسلام**، ص ٢٩٣. نقلاً عن عرفان عبد الحميد فتاح، **نشأة الفلسفة الصّوفيّة وتطوّرها**، دار الجيل، بيروت، الطّبعة الأولى ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م، ص ١٠٢.

(١) انظر نور الدين المكشّر، **الولاية في التّراث الصوفي**، ص ٢٣٥ و٢٣٩ و٢٤٣.

(٢) الشّيخ عاطف الزين، **الصوفيّة في نظر الإسلام**، ص ١٧٩.

(٣) **رسائل ابن عربي**، ص ٤٢٨.

(٤) انظر ابن عربي، **عقلة المستوفز**، طبعة مدينة ليدن (هولندا)، مطبعة بريل، ١٣٣٦هـ، ص ٤٢.

وموسويّون، ويوسفيّون، وكلّ قطب ينزّل على حدّ من ورثه من الأنبياء[١]. ويذهب ابن عربي إلى أنّ الولاية تتواتر فلا تنقطع أبداً، ويقول: «اعلم أنّ الولاية في الفلك المحيط العام ولهذا لم تنقطع ولها الأنباء العام، وأمّا نبوّة التّشريع والرّسالة فمنقطعة وفي محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم قد انقطعت فلا نبيّ بعده... ويضيف أنّ العبد يريد ألاّ يشارك سيّده ـ اللّه ـ في الاسم، واللّه لم يتسمّ بنبي ولا رسول وتسمّى بالوليّ واتّسم بهذا الاسم... وهذا الاسم باق جار على عباد اللّه دنيا الآخرة فلم يبق اسم يختصّ به العبد دون الحقّ بانقطاع النبوّة والرّسالة إلاّ أن اللّه لطف بعباده فأبقى لهم النبوّة العامّة التّي لا تشريع فيها... فإذا سمعت أحداً من أهل اللّه يقول أو ينقل إليك عنه أنّه قال الولاية أعلى من النبوّة، فليس يريد غير ما ذكرناه»[٢]. ويشرّك ابن عربي الوليّ النبيّ في بعض المظاهر منها العلم من غير تعلّم، والفعل بالهمّة فيما جرت العادة أن يفعل بالجسم، ورؤية عالم الخيال في الحسّ، والوليّ يصرفه الحال والنبيّ يصرف الحال كما يجتمع الوليّ والنبيّ في العلم اللّدني، ورؤية الخيال في اليقظة، والفعل بالهمّة كما أورد في **الرّسائل**. ويضيف أنّ كلّ وليّ لله تعالى يأخذ ما يأخذ بواسطة روحانيّة نبيّه الذّي هو على شريعته ومن ذلك المقام يشهد ويقول : «ربّما يظهر من وليّ عند موته ملاحظة موسى أو عيسى فيتخيّل العامّي ومن لا معرفة له أنّه تهوّد أو تنصّر لكونه يذكر هؤلاء الأنبياء عند موته وإنّما ذلك من قوّة المعرفة بمقامه»[٣]. هذا ويورد ابن عربي أنّ للعيسويين همّة فعّالة ودعاء مقبولاً وكلمة مسموعة، ومن علامة العيسويّين الرّحمة بالعالم ومن علامتهم أنّهم ينظرون من كلّ شيء أحسنه ولا تجرى على ألسنتهم إلاّ الخير. وضرب ابن عربي لذلك مثالاً من أقوال المسيح فيقول أنّه روي عن عيسى عليه السّلام أنّه رأى خنزيراً فقال له: انج بسلام. فقيل له في ذلك فقال أعوّد لساني قول الخير. وهكذا أولياء اللّه لا ينظرون من كلّ منظر إلاّ أحسن ما فيه[٤]. وهكذا يربط ابن عربي بين الولاية والنبوّة ويخرجها من فواصل الزّمان، ويعكس رغبة المتصوّفة في اجتياح النبوّة وامتصاص خصائصها، فشرعيّة الولاية من شرعيّة النبوّة لكونها فوق طور العقل. فالعيسوي من الأقطاب هو الذّي جمع له الميرثان: الميراث الرّوحاني الذّي يقع به الانفعال، والميراث المحمّدي ولكن من

---

(١) **رسائل ابن عربي**، ص ٣٢٦.

(٢) ابن عربي، **فصوص الحكم**، الفصّ العزيزي، ص ١٣٤ ـ ١٣٥.

(٣) **رسائل ابن عربي**، ص ١٦٨ ـ ١٦٩.

(٤) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، المجلّد١، ص ٢٢٦.

ذوق عيسى. يقول في الباب السّابع والثّلاثين من معرفة الأقطاب العيسويين وأسرارهم في **الفتوحات المكيّة** :

القطب من ثبتت في الأمر أقدامه والعيسوي الذي بيده قدّامه

والعيسوي الذّي يوما له رفعت بين النّبيين في الأشهاد أعلامه

وجاءه من أبيه كلّ رائحة كالمسك في شمّها بالوحي أعلامه

به الحياة فيحيي من يشاء بها فلا يموت ولا تفنيه أيّامه[١]

وينعت ابن عربي عيسى بأنه ختم الولاية على الإطلاق، وذلك إجابة عن السّؤال: ومن الذّي يستحقّ خاتم الأولياء كما استحقّ محمّد خاتم النبّوة ؟ ويرى أنّه ـ عيسى ـ وليّ بالنبوّة المطلقة في زمان هذه الأمّة وارثاً خاتماً لا وليّ بعده بنبوّة مطلقة. وفي جوابه عن متى الخاتم ؟ قال: «ذلك أنّ الدّنيا لمّا كان لها بدء ونهاية، قضى اللّه أن يكون جميع ما فيها بحسب نعتها له بدء وخاتم وكان من جملة ما فيها الولاية العامّة ولها بدء من آدم وختمها عيسى»[٢]. فمثل عيسى عند اللّه كمثل آدم لذلك ختم بمثل ما بدأ به. فاستحقاق عيسى لهذه المرتبة يرجع إلي صفة الأمانة لديه خصوصاً وأنّ بيده مفاتيح الأنفاس وحالة التّجريد والحركة، فقد كان من يحيي بالنّفخ، وكان من زهّاد الرّسل[٣]. على ذلك استحقّ الدّخول إلى الدّورة الإلهيّة[٤].

إنّ ترقّي روح المتصوّف في مرحلة سفره من آدم إلى المسيح، أي من نقطة البداية إلى نقطة الوصول ـ إلى الحضرة الإلهيّة ـ في خاتمة المعراج الصّوفي تؤكّد على أنّ أشكال التّجلّي الإلهي قائمة لم تنقطع بختم النبوّة، ويمكن للمتصوّف أن ينهل من معين خياله الخلاّق النّاهل بدوره من المعين الإلهي دونما قيد. ولذلك اعتبرت نبوّة الأولياء قبس من مشكاة نور النبوّة.

والوليّ لدى **جلال الدين الرّومي** (ت ٦٧٢ هـ) رجل وصل إلى مقام الفناء عن ذاته وإرادته وبقي بالإرادة الإلهيّة. والأولياء ليسوا في الحقيقة إلاّ طائفة قليلة من خواص أهل اللّه من رجال ونساء وصلوا إلى أعلى مراتب الأحوال الصوفيّة وهم من حيث صلتهم باللّه بمثابة المرايا التّي تنعكس عليها صورة الذّات الإلهية أو المجال

(١) المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٠.

(٣) **الفتوحات المكية**، المجلّد الثّاني، ص ٤٩.

(٤) ابن عربي، **التّدابير الإلهيّة في إصلاح المملكة الإنسانية**، طبع في ليدن، مطبعة بريل، ١٣٣٦هـ/ ١٩١٩م، ص ١٤٠.

الذّي يتجلّى اللّه فيه للخلق. وفي ذلك يقول جلال الدين الرّومي: «إنّ المسجد الذّي بني في قلوب أولياء اللّه معبد للجميع لأنّ اللّه فيه»[1].

ويواصل المتصوّف رحلة عروجه الذّوقي إلى منابع النّور الفيّاض على الكون ويظلّ على مجاهداته لنوازع النّفس أملاً في أن تمتدّ إليه يد العناية الإلهيّة فتهديه سواء السّبيل كما هو شأن **عبد الكريم الجيلي** (ت ٨٢٦ هـ) الذّي يرى أنّه وعندما يتمّ للمتصوّف التجرّد والارتفاع عن هموم الحياة الفانية المتشابكة الأفرع والفقرات يقف عند مقامات عالية ينفرد فيها بمشاهدة روحيّة لا يطلع اللّه عليها إلاّ الخوّاص من الأولياء، وذلك ما وقف عنده عبد الكريم الجيلي لمّا أجال بصره في صفحة الكون اللاّمتناهية فلم يقرأ فيها سوى كلمة واحدة وهي اللّه. ويحدّث الجيلي عن تجربته ويقول إنّه كان كإبرة انجذبت إلى جبل المغناطيس وفنيت فيه فكأنّها لم تكن[2]. ومن مشاهدات هذا المقام يرى الجيلي أنّ ما في الكون إنّما هو قائم باللّه. وأنّ في الكون حقيقة واحدة خلف المظاهر المتعدّدة وهي حقيقة الفرد الصّمد. والموجودات من حولنا ليست غير وهم وخيال. والحياة غفلة يوم والانتباه من الغفلة لا يكون إلاّ بعد الموت، وإن كان يعترف أنّ بعض الأولياء من أهل الصّلاح ينتبهون من الغفلة فيدركون حقيقة الخيال[3]. ويتميّز عبد الكريم الجيلي بنظريّة الإنسان الكامل التّي سبق ذكرها[4] والتّي يمثّلها القطب لكونه ينظر بنور اللّه.

---

(١) انظر رينولد نيكلسون، **في التّصوّف الإسلامي**، ص ١٥٧.

(٢) يوسف زيدان، **عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصّوفية**، دار الجيل، بيروت، الطّبعة الأولى، ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م، ص ١١١.

(٣) المرجع نفسه، ص ١١٢ ـ ١١٣.

(٤) تظهر نظريّة الإنسان الكامل التّي عرف بها الجيلي لدى عدد من المتصوّفة على غرار نصوص النّفري الذّي أسّسها على وصال حميم بين الأنا والأنت. فكلّ الذّي يجري في النصّ هو حوار ودّي بين اثنين، أو إلقاء من الربّ في أذن العبد وقلبه. وقد يختار الربّ فرداً فريداً متميّزاً قابلاً لخطابه العالي الذّي من شأنه أن يعيد صياغة الباطن البشري فتتردّد عبارات «يا عبد، أخلصتك لنفسي». ويؤمن الصوّفيّة بأنّ الفرد منهم لن يكون محفوظاً ولا كاملاً إلاّ إذا اصطفاه اللّه لمحادثته ومسامرته. أما وقود هذه المسيرة فهو الرّغبة في المعرفة والإستقرار في جوار اللّه. عند ذلك يصرّح الربّ بأنّه لا ينظر إلى البدايات ولا النّهايات ولا إلى أيّ شيء يفصل بينه وبين الفرد المصطفى إذ «لا بين بينه وبين العبد». وبهذا تمّحي المسافة الفاصلة بين الربّ والعبد الذّي صار فرداً فريداً موصولاً بالمصدر الذّي هو المورد في الوقت نفسه «وذلك ليفقهوا عنّي، ولتوقن بي قلوبهم أني أنا أخاطبهم وأولئك أولياء معرفتي، بها ينطقون وعليها يصمتون، فهي كهف علومهم وكهف أنفسهم». ومن الواضح أنّ العلاقة بين طرفي الحوار في نصوص النّفري ترسّخ =

ويبدأ الجيلي في مقامات الأولياء بالكلام عن "أهل الغيب" وهم خاصّة عباد الرّحمن من الأولياء الذّين لم تشغلهم عن الذّات الإلهيّة مشاغل. وسبب تسميتهم كذلك غيبهم في بحار أنوار التّجلّي الإلهي «فإن وصل الإنسان إلى مرتبة تجلّي اللّه بأفعاله شهد جريان القدرة في الأشياء، فيشهد سبحانه وتعالى أنّه محرّكها ومسكّنها، تنفي الفعل عن العبد وإثباته للحقّ تعالى»(١). ويرى الجيلي أنّ العبد في رحلة عروجه الذّوقي ينتقل من تجلّي الأسماء إلى تجلّي الصّفات الإلهيّة، فإذا تجلّى اللّه على عبد من عباده بصفة، سبح العبد في فلك تلك الصّفة وكان موصوفاً بها. وفي هذا المقام يسلب اللّه ذات العبد وتظهر على الوليّ الكرامات وينسب الفعل فيها لله فإن قال العبد للشّيء "كن" يكون الفاعل آنذاك هو اللّه الذّي أمره بين الكاف والنّون. ويرتقي المتصوّف في تلك المراتب بثلاثة برازخ، كبرزخ البداية وبرزخ التوسّط ولا يزال الوليّ يرتقي في مراتب الكمال على حسب ما يذهب به اللّه في ذاته(٢).

وعن العلاقة بين النبيّ والوليّ يقول الجيلي إنّ كلّ نبيّ هو في نفس الوقت وليّ اللّه ولكن ليس كلّ وليّ نبيّاً، بل إنّ نهاية الوليّ هي بداية النّبي. وينتهي الجيلي إلى القول بأنّ الإنسان الكامل واحد من بدوّ الخليقة إلى أبد الآبدين لكنّه يتجلّى في كلّ زمان بما يناسب ذلك الزّمان(٣).

أمّا **عبد الرّحمن الجامي**(٤) فقد أكّد أنّ الوليّ هو الفاني في حاله والباقي في مشاهدة الحقّ لا يملك له عن نفسه خيار ولا مع غير اللّه قرار. وذلك واجب حتّى

= لديك انطباعاً فحواه أنّ ذلك الاصطفاء هو فعل قد أنجز في الأبديّة نفسها أو أقلّه في أسّ الدّهر ومبدأ الزّمن. ونجد أصداء ذلك الفكر حول الإنسان الكامل لدى ابن عربي في **الفتوحات المكيّة** الذّي يصف فيها الإنسان الكامل بكونه البرزخ بين الحقّ والعالم «فأوجد في هذا المختصر الشّريف، الذّي هو الإنسان الكامل جميع الأسماء الإلهيّة». ومهما يكن من أمر فإنّ الإنسان الكامل لمّا كان لحظة الفصل بين اللّه والمادّة، فقد تميّز معناه بالإطلاق والشّمول. انظر يوسف سامي يوسف، مقدّمته لكتاب النّفري، الصّفحات من ٨٥ إلى ٩٦.

(١) يوسف زيدان، **عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصّوفيّة**، ص ١٥٠ ـ ١٥٢. انظر كذلك عبد الكريم الجيلي، **الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل**، ج١، ص ٣٤.

(٢) عبد الكريم الجيلي، **الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل**، ج٢، ص ٤٨.

(٣) يوسف زيدان، **عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفيّة**، ص ١٥٨ ـ ١٦٠.

(٤) عبد الرّحمن الجامي: هو نور الدين عبد الرّحمن الجامي، شاعر ومتصوّف ولد في جام بخرسان، وتوفي سنة ٨٩٨هـ/ ١٤٩٢م. له بالفارسيّة سبع مثنويات شعريّة قصصيّة وشروح لابن عربي وسفر كبير في تراجم الصّوفيّة بعنوان **نفحات الأنس**، انظر جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص ٢٥٦.

يكون الوليّ وليّاً، وعليه القيام بحقوق اللّه على الاستقصاء، وبذلك يدوم حفظ اللّه إيّاه في السّراء والضرّاء[(١)].

على ذلك فأولياء اللّه غرقى في بحار الألوهيّة كما يذهب إلى ذلك **محمّد العربي السّائح الشّرقي العمري التّيجاني**[(٢)]، فهم يعتقدون في وجود الكون ولا يرونه. وقد خلع اللّه عليهم خلع العظمة وتولاّهم بمننه الجسيمة واصطفاهم لنفسه واختصّهم لمحبّته وأنسه وصان قلوبهم بما أودع فيها من الأنوار. فإذا أراد اللّه أن يعرّفك بوليّ من أوليائه طوى عنك وجود بشريّته وأشهدك وجود خصوصيّته وبيانه[(٣)]. على ذلك تختلط الصّفة البشريّة بالصّفة الإلهيّة كما يفهم من سياق الكلام. كذلك يتبدّد خوف المتصوّف بمحبّته لله كما ذكر **أبو الحسن الشّاذلي**[(٤)]. فمحبّة الوليّ لله تعني عدم الخوف من الموت، فمن أحبّ اللّه فقد تمّت ولايته، والمحبّ على الحقيقة من لا سلطان على قلبه لغير محبوبه، ولا مشيئة له غير مشيئته، وإنّ من ثبتت ولايته من اللّه لا يكره الموت إن عرض عليه لكونه أحبّ ولا محبوب له سواه، واحبّ لقاءه من ذاق أنس مولاه[(٥)].

التصوّف مدرسة لتخريج الأولياء

تشكّل المغامرة الصّوفيّة في الإسلام الجوهر الأساسي الّذي دفع التّفكير الإسلامي إلى منطقة البحث المؤثر على المطلق، ونموذج هذه المغامرة هو ذاك المتصوّف الذي تقترب صورته من صورة الرّومانسي الحالم في المخيال العام، والذي يتعامل مع هذا النّموذج يفهم أنّه يحيا خارج الذّات وخارج حقائق العالم، مع كونه يسعى إلى تثبيت جانب الحقيقة والمطابقة بين التّجربة والقول، تلك التّجربة النّقيّة الّتي تقوم على أساس

---

(١) عبد الرّحمن الجامي، **نفحات الأنس**، ص ٤ ـ ٥.

(٢) محمّد العربي السّائح الشّرقي التّيجاني: ت ١١٥٠هـ / ١٧٣٠م. انظر ترجمته في كتابه **بغية المستفيد لشرح منية المريد**، دار الفكر للطّباعة والنّشر، ص ١٣٠.

(٣) محمد العربي السّائح العمري التّيجاني، **بغية المستفيد لشرح منية المريد**، انظر ما نقله الشّيخ عن أبي العبّاس المرسي، ص ٨٦.

(٤) أبو الحسن الشّاذلي: هو علي بن عبد اللّه بن عبد الجبّار أبو الحسن الشّاذلي، نسبه إلى بلد في إفريقيّة تسمّى شاذلة، ويرجع نسبه إلى علي بن أبي طالب. توفي سنة ٩٥٣هـ. انظر د. عبد الحليم محمود، **المدرسة الشّاذليّة الحديثة وإمامها أبو الحسن الشّاذلي**، دار النصر للطباعة، القاهرة، ص ١٤٢.

(٥) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

فهم أنّها مشبعة بالحضور الإلهي[1]. فهي تكرار يعيشه المتصوّف، وهي مغامرة تنشد إلى حضور يركّز ثقله في اللّغة ورصانتها وقدرتها على الانغماس في الواقع. فحينما تنجلي مرايا القلوب ويصقلها صدق السّير إلى اللّه وشوق الطّير إليه بأجنحة المحبّة، تكون المرايا المجلوّة محلاً لقبول دقائق المعارف الرّبانيّة التّي يهدي الحقّ تعالى بها أهل القرب ليكون سيرهم في اللّه وباللّه. وحينما يتهيّأ باطن المتصوّف يتلقّى إلهامات الحقّ والإلهام كما سمّاه الجيلاني خاطر ربّاني ينزل على قلب العارف فيغوص العارف في ردّ الحقائق الكامنة في كلام اللّه فيستخرجها إلى ساحل صدره، وحين يغرق في بحار الأنوار يكون آنذاك أهلاً للاختصاص بالأسرار كما يظهر في قوله :

ولاحت لي الأسرار من كلّ جانب   وبانت لي الأنوار من كلّ وجهة[2]

على ذلك فالقلب هو كنه الإنسان لدى المتصوّفة، وهو شأن خاصّ في نظرهم لكونه موضع الإلقاء ومحلّ التّجلّي وهو بيت اللّه. والفعل مع القلب يبدأ من الأعلى، ثمّ يأتي ردّ الفعل من قبل الإنسان فالعبد يسمع النّداء الأسمى ويتعلّق به بل ويثابر على التّوجه صوب مصدر الصّوت وبذلك تزول عنه الحجب[3]. إنّ الجانب الرّوحي هو الغالب في تحديد هويّة الوليّ الصوفي، والإتّصال المباشر بين العارف وربّه من شأنه أن يترتّب عنه تشرّب الوليّ العلم من المعين الإلهي مباشرة دونما حاجة إلى واسطة لذلك كان أبو يزيد يردّد: «حدّثني قلبي عن ربي من غير واسطة»[4]. فالمعرفة التّي يحصل عنها الوليّ هي فوق البيان والبرهان ولا تحصل بالإستقراء والإستدلال، بل قوامها الانفصال عن كلّ شيء والتجرّد من كلّ شيء عبر مراحل مجاهدة يقطعها الصّوفي وهي:

- حالة اليقظة العاديّة والطّبيعيّة، وهي حالة الشّعور والوعي التّي يتمتّع بها النّاس جميعاً في أثناء يقظتهم وهي حالة عقليّة وحسيّة يشعر المتصوّف خلالها بنفسه ويميّز بين وجوده ووجود الخالق. فهو حال التّفرقة والأثنيّة والتّنزيه والفصل بين عالم الألوهيّة وعالم العبوديّة، ما سواه وما عداه.

---

(١) انظر أبا يزيد البسطامي، **المجموعة الصّوفيّة الكاملة ويليها كتاب تأويل الشّطح**، تحقيق وتقديم قاسم محمد عبّاس، دار المدى، دمشق، الطّبعة الأولى ٢٠٠٤، ص ١١ ـ ١٢.

(٢) انظر عبد القادر الجيلاني، **فتوح الغيب**، ص ١٣٩. كذلك انظر يوسف محمد طه زيدان، **الطّريق الصوفي وفروع القادرية بمصر**، ص ١٥٤.

(٣) يوسف سامي يوسف، مقدّمته لكتاب النّفري، ص ٨٩، ٩٤.

(٤) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج١، ص ٥٣.

- حالة غير عاديّة وغير طبيعيّة وفيها يفقد المتصوّف وعيه وإدراكه في أثناء سورة الوجد والوله والشّوق العظيم، فيغيب بوارد إلهي قويّ عن جميع صفاته وآثاره الحسيّة والعقليّة فيسقط عنده التّمييز بين المخلوق والخالق.
- حالة فوق العادة والطّبيعة، وفيها يرتفع الوجد الصّوفي إلى ذراه، مع وعي وقدرة على التّمييز بين عالم الحقّ وعالم الخلق، فيشعر المتصوّف ببقائه بعد فنائه ولكنّه بقاء بالصّفات الإلهيّة والأعمال الإلهيّة ويحتفظ المتصوّف خلالها بالصّلة الشّخصيّة التّي تربطه بالحقّ فيشعر أنّه متّحد باللّه اتّحاد عيان لا أعيان مع مخالفته تعالى للحوادث، ويظهر بين الخلق في صورة الوليّ أو الإنسان الإلهي كما هو شأن المسيح فيظهر الحقيقة ويتمّ الشّرع على وجهه الصّحيح. وتلك هي حاله الصحو والحضور في خطوطها العريضة ومضمونها الرّوحي[١].

على ذلك يندرج الوعي الصّوفي ووظائفه ضمن طريقة ثابتة تستحضر صورة الوليّ لا بلحمه وعظامه وإنّما بشخصيّته المتألّهة ووظائفها الفائقة وتلك نقطة التّلاقي بين الوليّ والمسيح، ذلك النبيّ المثال الذّي يمكنه الظّهور عبر عصور العالم كما ذهب إلى ذلك القديس كليمنس حيث يذكر أنّ النبيّ خلقه اللّه وزوّده بروح القدس، يظهر خلال عصور العالم منذ البدء بأسماء وصور متغيّرة إلى أن يشمله اللّه برحمته فيبلغ الرّاحة الأبديّة بعد انقضاء الأعصر التي حدّدت له كي يؤدّي الرّسالة التّي أخذ على عاتقه أداءها[٢]. هذه الفكرة المبنيّة في الحقيقة على الفيض الأفلاطوني والتّي سرت بعد ذلك في الدّوائر الصّوفيّة حيث ذهبوا إلى أنّ النبوّة يمكن للإنسان اكتسابها والوصول إليها عن طريق الرّياضة وتصفية القلب من الأدران ومن هنا ذهب البعض منهم بأنّ الأولياء أفضل من الأنبياء لأنّ جوهر النبوّة هو الولاية.

المؤثّرات الثقافية في الفكر الصوفي

هذا وقد لعبت **المؤثّرات الثّقافيّة في الفكر الصّوفي** دوراً لا يمكن المرور عنه لكون المعارف تتآلف وتتّسق لتكون في النّهاية مجالاً معرفيّاً موحّداً. فمن الخطأ أن نعتقد أنّ الرجل الصّوفي منفصل عن عالمه الذّي عاش فيه، فهو مسبوق بتراث ثقيل ومطالب بتحصيله[٣]. هذا إلى جانب كون الصّورة الغالبة للوليّ والتّي تشكّلت في

(١) انظر د. عرفان عبد الحميد فتاح، **نشأة الفلسفة الصّوفيّة وتطوّرها**، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١.
(٢) انظر المرجع نفسه، ص ١٠٢.
(٣) يوسف زيدان، **عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصّوفيّة**، ص ١٨٩. انظر كذلك: Touati Houari, =

المخيال الاجتماعي منذ العصر الوسيط وحتّى الفترات الحديثة والمعاصرة تكاد تكون بديهيّة بحكم نمطيّتها وتكرّر نماذجها الأساسيّة ورسومها التّخيّليّة. فالوليّ هو خلاصة فكر ونموذج للملاذ الحامي ونقطة ارتكاز الهويّة الثّقافيّة، والبؤرة التّي تنطفئ فيها الصّراعات، وهو القطب الرّمزي للجماعة يوفّر لها الإنسجام والسّكينة، إلى جانب كونه وفي صورته النّمطيّة في المخيال الاجتماعي يخرج عن المألوف ليقترن بالمقدّس على مثال المقدّس المغاير: "النّصرانيّة".

وظاهرة الولاية في المخيال الاجتماعي يتداخل فيها الآني بالأبدي والمقدّس بالدّنيوي لأنّ الولاية مستمدّة من الرّصيد الدّيني الرّمزي المشترك ولا سيّما في الكرامة الغذائيّة (وكان لعيسى فيها أمثلة كثيرة). فالكرامة الغذائيّة تمثّل الدّليل المحسوس على جزالة عطاء الوليّ ومساهمته في الاقتصاد الوافر والباذخ للمتعة الغذائيّة على رأي علماء الاجتماع الدّيني[١].

ما يمكن أن ننتهي إليه هو أنّ تهيّؤ مستقبل الوليّ يرتبط بنعمة الخالق ويخرج من حدود الزّمن؛ إنّه نفي للفضاءات والأمكنة ذلك أنّ المراحل التّي تسم زمن الرّجال العاديين ليس لها وجود عند هؤلاء العاشقين لله. وبديناميّة المسافة التي تفصل بين اللّحظة التّي يتخلّون فيها عن وضعهم التّبعي واللّحظة التّي يلجون فيها العالم اللّدني الذوقي، يضعون فارقاً بينهم وبين الرّجال العاديين[٢]. ويبقى الإنتاج الصّوفي كما ذكر عبد المجيد الشّرفي: «إنتاج تخيّلي من العسير طرحه أو تفسيره بمعقوليّة»[٣]. ويبقى الخيال فاعلاً خلاّقاً لدى المتصوّفة.

= «Approche sémiologique et historique d' un document hagiographique Algérien» Annale *E. S. C*, Octobre, 1989, N 5, p. 1214.

(١) انظر مجلّة **الحياة الثّقافيّة**، مقال «الصّوفيّة وأهل الطّرق في المخيال الإجتماعي للبلاد التّونسيّة في الفترة الحديثة نموذجاً» لمنصف التّايب، السّنة ٢٥، العدد ١١٢، فيفري/ شباط ٢٠٠٠.

(٢) عبد اللّه حمّودي، **الشّيخ والمريد، النّسق الثّقافي للسّلطة في المجتمعات العربيّة الحديثة**، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنّشر، الدّار البيضاء، الطّبعة الثّانية ٢٠٠٠م، ص ١١٧، ١١٩.

(٣) عبد المجيد الشّرفي، **الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ**، دار الطّليعة، بيروت، الطّبعة الأولى ٢٠٠١م، ص ١٨٩.

الفصل الخامس

المسيح المنقذ والفادي: المهدويّة نموذجاً

١ ـ قيامة المسيح وجذورها التّاريخيّة في الفكر المسيحي :

يرى المسيحيّون الأوائل في **يسوع** موسى جديداً، أو يشوع جديداً ومؤسّساً لإسرائيل جديدة. ومثلما كان بوذا، بدا يسوع وكأنّه يحمل بعضاً من طموحات الكثير من معاصريه وأنّه كان يقدّم مادّة للأحلام التّي كانت تلازم الشّعب اليهودي طوال قرون. وقد استقبل المسيح على أنّه "المسيّا" Messiah المنتظر، بمعنى "المسيح المزيّت"، أحد أحفاد الملك داوود، والقائد الرّوحي الذّي سيؤسّس مملكة يهوديّة مستقلّة في "أورشليم"، فكان أن قتله الرّومان على الصّليب.

وظلّ الشّعب اليهودي الموحّد يعتقد أنّ المسيح بشر عاديّ متميّز وأنّ هويّته عرفت منذ الأزل، وأنّه كان مع اللّه قبل بداية الزّمان، وأنّه الممثّل للحكمة الإلهيّة في الأمثال والمجامع الكنسيّة. وتسمّيه "المزامير" أحياناً داوود للتّعبير عن قربه من يهوه[١].

وطرحت بعد ذلك مسألة قيامة المسيح، خاصّة وأنّ عودته تشكّل ركيزة أساسيّة في العقيدة المسيحيّة. وإن كان البعض من المفكّرين المعاصرين يعتقد أنّ القيامة مجرّد أسطورة لا تمتّ إلى الوقائع التّاريخيّة بصلة وأنّها من نسج الحواريّين، فإنّ من العلماء البريطانيين من يعتقد أنّ مسألة صلب المسيح حقيقة لا تمتّ إلى الخيال أو الغلط بشيء، وأنّه مات فعلاً وبُعث من بين الموتى من جديد، وشهدت النّصوص الإنجيليّة على تلك القيامة في أكثر من موضع من مثل ما أورده إنجيل متى: «وبدأ يسوع من ذلك الوقت يصرّح لتلاميذه أنّه يجب عليه أن يذهب إلى أورشليم ويتألّم كثيراً على

(١) انظر كارين آرمسترونغ، **اللّه والإنسان**، ص ٩١ ـ ٩٢.

أيدي شيوخ الشّعب ورؤساء الكهنة ومعلّمي الشّريعة، ويموت قتلاً وفي اليوم الثّالث يقوم[1]. وتأكدت القيامة في مواضع أخرى من الإنجيل، كما ركّزت على ظهوره لمريم المجدليّة ولتلاميذه[2].

هذا وقد سبق للأسفار المقدّسة أن تنبّأت وانتظرت تلك المرأة المتسربلة بالشّمس والقمر وعلى رأسها اثنا عشر كوكباً والتي ولدت ابناً عتيداً يرعى جميع الأمم وهو عيسى المرتقب، والتّي شخّصها بعض علماء الإسلام الشيعي بفاطمة الزّهراء وابناها الحسن والحسين، ومثّلوا الكواكب بالأئمة وأخرهم المهدي المنتظر[3].

تلك المسحة الإحيائيّة للمسيح، وتلك العودة المرتقبة ظلّت وراء عدد من الأبحاث والإكتشافات التّي تخصّ الكتاب المقدّس وقيامة المسيح ومن بينها الأبحاث التّي خصّت منطقة جنوبي صحراء سيناء والتّي ظلّت مركزاً للتّقاليد السريّة ولآلاف السّنين، حيث يوجد في تلك المنطقة الجبل الذّي تسلّم فيه موسى الوصايا العشر، وبالقرب منه يقع التلّ الذّي عبد فيه العبرانيون العجل الذّهبي. وفي المنطقة ذاتها يقع الدّير ـ السّابق ذكره ـ الذّي ضمّ كنوزاً فنيّة ومخطوطات قديمة اكتشفت سنة ١٩٧٥م أعيد إخفاؤها خارج الدّير في أماكن سريّة معروفة لدى بعض الرّهبان في القسم الجنوبي من الدّير، وأنّ مخطوطات إنجيليّة يعود تاريخها إلى القرن الرّابع ميلادي عثر عليها في دير القدّيسة "كاثرين" استحوذت على فكر العلماء وشوّقتهم إلى المزيد من المخطوطات الأصليّة لأنّ المخطوطات التّي وقع العثور عليها سابقاً (مثل المخطوطات الفاتيكانيّة أو البوبيانيّة) لا تحتوي على الآيات الإثنتي عشرة من إنجيل مرقس ولأنّ اختفاءها أمر جدير بالملاحظة إذ احتوت هذه الآيات على وصف لظهور وقيامة المسيح. ولدى العلماء اعتقاد جازم بأنّه وفي الوقت الذّي لم يسجّل فيه مرقس قيامة المسيح الجسديّة، فإنّه بدون أدنى شكّ كان له إلمام بالتّقاليد العبريّة حول قيامة المسيح وبالنّمطيّة التّي خصّ بها المسيح قاهر الموت[4]. وانتهى العالم تشندروف، مكتشف

---

(١) متى [١٦/ ٢١].
انظر كذلك: مرقس [١٦/ ١ ـ ٢٠]، ولوقا [٢٤/ ١ ـ ١٢]، ويوحنا [٢٠/ ١ ـ ١٠]، ومتى [٢٨/ ١ ـ ٢٠].

(٢) انظر يوحنا [٢٠/ ١٩ ـ ٢٥]، وأعمال الرّسل [٧/ ٥٥ ـ ٥٦]، وأعمال الرّسل [١/ ٣ ـ ١١] وكونتوس الأولى [١٥/ ١ ـ ١١].

(٣) منصور عبد الحكيم، **المهدي المنتظر**، المكتبة التّوفيقيّة، القاهرة، ١٩٩٨ م، ص ٢٠١.

(٤) انظر جيمس بتلي، **اكتشاف الكتاب المقدّس، قيامة المسيح في سيناء**، ترجمة آسيا محمد الطّريحي، ص ٥ ـ ٨.

المخطوطة، إلى أنّ ما سجّل فيها من إنجيل مرقس حول قيامة المسيح منحول، وأنّ في النصّ الأصلي إضافة خطيرة كتبت بخطّ دقيق ونسبت إلى مرقس في حين أنّ القيامة ثابتة لدى لوقا و متى وقد نقلا ذلك عن مرقس(١).

ومهما يكن من أمر فإنّ هذا السّؤال المطروح من دون إجابة شافية يدلّ على الاهتمام البالغ بعودة المسيح، ويلحّ على أنّ القيامة في الفكر المسيحي تحتلّ مساحة مهمّة، فتلك العودة كفيلة بأن تُبقي المسيح حيّاً في نظر أتباعه وتمكّن من استمرار مزيّته الإنقاذيّة عبر الزّمن. فهذا العمل البطولي لن يضمحلّ بفضل الحياة الدّائمة التّي مُنحت له والتّي قرّبت في الآن نفسه أتباعه من اللّه(٢).

٢ ـ أصداء عودة المسيح في الفكر الصّوفي الإسلامي :

المستندات النصيّة :

هذه العودة المنتظرة للمسيح أكدّتها الأحاديث النبويّة الشّريفة على أساس أنّها من علامات السّاعة، واقترنت بخروج المهدي المنتظر وطلوع الشّمس من مغربها كما هو مذكور في أقوال المتصوّفة النصيّة(٣). كما كثر الحديث قديماً وحديثاً عن تلك الشّخصيّة الإسلاميّة من سلالة النبيّ محمد التّي ستظهر آخر الزّمان كي تنقذ الأمّة الإسلاميّة من جور الأمم عليها، وتملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما مُلئت ظلماً وجوراً. إنّه **المهدي المنتظر** الذّي سيأخذ الأمّة إلى شاطئ النّجاة وينقذها. وهو من ولد النبيّ الخاتم من ابنته فاطمة الزّهراء من زوجها علي بن أبي طالب وبالتحديد من ولده الحسن على رأي أهل السنّة والجماعة. اسمه على اسم النّبيّ واسم أبيه كذلك، إنّه «محمّد بن عبد اللّه الهاشمي بن الحسن عليه السّلام»(٤). فكأنّها عودة ثانية للنبي محمّد.

هذا والأحاديث التّي ذكرت نزول عيسى كثيرة نذكر منها ما جاء برواية البخاري في **صحيحه** عن أبي هريرة قال: «قال رسول اللّه: والذّي نفسي بيده ليوشكنّ أن ينزل فيكم ابن مريم حكماً عدلاً فيكسر الصّليب، ويقتل الخنزير، ويضع الجزية، ويفيض

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٢٦.

(٢) Paul Poupard, [Comité De Rédaction, Michel Delahoutre, Julien Ries, Edouard Cothenet, Jaque Vidal, Yves Marchasson], *Dictionnaire Des Religions*, Presse Universitaires De France, 1993, p. 1707.

(٣) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، المجلّد الأوّل، ص ٢٢٣.

(٤) انظر منصور عبد الحكيم، **المهدي المنتظر**، ص ٥.

المال حتّى لا يقبله أحد، حتّى تكون السّجدة الواحدة خيراً من الدّنيا وما فيها»[1].

وفي **صحيح مسلم** من كتاب الحجّ عن النّبيّ أنّه قال: «والذّي نفسي بيده ليهلّن ابن مريم ببطح الرّوحاء حاجّاً أو معتمراً أو ليثنيهما معاً»[2]. وما أخرجه مسلم وغيره عن حذيفة بن أسيد قال: «أطلع النّبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم علينا ونحن نتذاكر السّاعة فقال: وما تذكرون ؟ قالوا نذكر السّاعة، فقال: إنّها لن تقوم حتّى تروا عشر آيات: الدّخان، والدّجال، والدّابة، وطلوع الشّمس من مغربها، ونزول عيسى ابن مريم، ويأجور ومأجور، وثلاثة: خسوف المشرق، وخسف المغرب، وخسف بجزيرة العرب، وآخر ذلك نار تخرج من قبل عدن وتطرد النّاس إلى محشرهم»[3].

ويمثّل المهدي المنتظر في هذه الرّوايات المدد الإلهي في تحرير الأمّة وإصلاحها، وتلك نقطة شراكة بين المسيح المرتقب والمهدي المنتظر والتّي لم تبقَ دونما اهتمام من قبل الفكر الصوفي الذّي انطلق يتأمّل هذه الرّوايات بما احتوت عليه من وعود بإهلاك الأشرار وتضاعف البركات، على الرّغم من الاختلاف الواضح بين الفرق الإسلاميّة في شأن المهدي المنتظر، وفي موقعه من الإثني عشر خليفة استناداً إلى قول النبي: «لا يزال هذا الأمر عزيزاً ينصرون على من ناؤهم عليه إثنا عشر خليفة كلّهم من قريش»[4]. فبعد الأيمّة الإثني عشر يأتي دور المهدي المنتظر وهم على التّوالي :

١) ـ أبو بكر الصّديق

٢) ـ عمر بن الخطّاب

٣) ـ عثمان بن عفّان

٤) ـ علي بن أبي طالب

٥) ـ الحسن بن علي

---

(١) رواه أيضاً مسلم في **صحيحه** بلفظ مشابه. انظر منصور عبد الحكيم، **المهدي المنتظر**، ص ١٦.

(٢) رواه أحمد كذلك في **مسنده**. انظر المرجع نفسه، ص ١٦. وبلفظ مشابه في **مختصر صحيح مسلم**، الحديث رقم ٦٦٣، ص ١٧٦.

(٣) منصور عبد الحكيم، **المهدي المنتظر**، ص ١٠. وفي **مختصر صحيح مسلم**، الحديث ٢١٣٧، ص ٥٦٨.

(٤) أخرجه الشّيخان وغيرهما وله طرق وألفاظ ذكرها السّيوطي. وروى مسلم عن البزار: «لا يزال أمر أمّتي قائماً حتّى يمضي إثنا عشر خليفة كلّهم من قريش». كتاب الإمارة، الحديث ١١٩٨، ومن **مختصر صحيح مسلم**، الحديث ١١٩٦، ص ٣٢٦.

٦) ـ معاوية بن أبي سفيان

٧) ـ عبد اللّه بن الزّبير

٨) ـ عمر بن عبد العزيز

٩) ـ المهتدي باللّه العبّاسي

١٠) ـ الظّاهر بأمر اللّه العبّاسي

١١) ـ المستنصر باللّه أبو جعفر العبّاسي

١٢) ـ المهدي المنتظر

و**المهدي المنتظر** هو الخليفة الموعود محمّد بن عبد اللّه الهاشمي، تفوح رائحته بعبير الأمل عند ذكره، وينتظره الملايين من المسلمين كي ينتصر للإسلام ويملأ الأرض عدلاً وقسطاً، وأنّه سوف يصلّي أمام عيسى ابن مريم حين ينزل من السّماء عند الفجر فيعرفه المهدي ويقول: «تقدّم فصلّ بالنّاس»، فيقول له عيسى ابن مريم: «إنّما أقيمت الصّلاة لك»، فيصلي عيسى خلفه. وفي **صحيح البخاري** بسنده عن أبي هريرة قال: «قال النبي محمد: كيف أنتم إذا نزل ابن مريم فيكم وإمامكم منكم»[١].

ولا يفوتنا أن نذكر أنّه وعلى الرّغم من ورود هذه النّصوص والتّوضيحات في المصادر الإسلاميّة وعلى الرّغم من أنّ الكلام فيها لا يعدّ من التّرف الدّيني، نجد من أنكر هذه الوقائع بشأن المهدي المنتظر ولم يعتبرها من علامات السّاعة من أمثال عبد اللّه الكبير[٢] الذّي تساءل كيف يقتل عيسى ابن مريم الدّجال بالحربة والمسلمون يقاتلون بالسيوف في زمن الأسلحة النّوويّة ؟ وأضاف الكاتب نفسه بأنّ شخصيّة المهدي المنتظر من أفكار اليهود والفرس وأنّ كلّ الأحاديث التّي ذكرت في الغرض مدسوسة على النّبيّ محمد، وأنّ فكرة المهدي هي بالأساس فكرة فارسيّة جاءت في تعاليم زرادشت، ومن أجل ذلك أنكر الأحاديث عن المهدي المنتظر جملة.

ومن ناحية أخرى اهتمّ بعض العلماء بتلاقي فكرة المهدويّة عند الشّيعة[٣] بفكرة

---

(١) انظر **صحيح البخاري**، الحديث ٣٤٤٩.

(٢) انظر عبد اللّه الكبير في كتابه **المنتظرون الثّلاثة**، طبعة دار المعارف، ١٩٧٨م. انظر كذلك منصور عبد الحكيم، **المهدي المنتظر**، ص ٩ و ١٥.

(٣) يرى الشّيعة الإماميّة أنّ المهدي المنتظر هو الإمام الثّاني عشر الغائب محمد بن الحسن ولد من الجارية نرجس من غير أن يظهر عليها الحمل في حياة والده، وأنّه قرأ جميع القرآن بعد سقوطه مباشرة، وأنّه دخل في سرداب أحد المنازل بغار فيه واختفى وهو طفل بمدينة سامرّاء بالعراق وأنّه لا يزال حيّاً هناك، وأنّه سوف يظهر آخر الزّمان بمكّة، ويملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما مُلئت ظلماً وجوراً. ولو لم يكن في الدّنيا إلاّ يوم واحد لطوّل اللّه تعالى ذلك اليوم حتّى يلي =

القطبيّة عند المتصوّفة كما هو شأن المفكّر ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ). وكثيراً ما جرى ربط قول الشّيعة بالمهدي المنتظر بقول أرباب الصّوفيّة بخاتم الأولياء[1]. كما تأكّد ذلك التأثّر وبرزت المهدويّة لدى عدد من الأوفياء لتلك النّزعة نذكر منهم :

- مهدي الفاطميين عبيد اللّه المنحدر من سلالة إسماعيل بن جعفر الصّادق والذّي ظهر في القرن العاشر الميلادي في شمال إفريقيا ودخل مدينة القيروان بتونس وتوفي سنة ٩٣٤ م.
- وفي الشّرق ظهر ميرزا علي محمد الذّي ادّعى الانتساب إلى الحسين بن عليّ في شيراز بإيران، والذّي صُلب سنة ١٢٦٥هـ / ١٨٥٠م.
- وفي الجزائر ظهر زعيم الموحّدين البربري محمد بن عبد اللّه بن تومرت على أنّه المهدي المنتظر الذي يُنسب إلى سليمان بن عبد اللّه الكامل بن حسن المثنى بن الحسن السّبط بن علي بن أبي طالب، وكان ذلك سنة ٥١٥هـ / ١١٢١م. وقد حقّق ابن تومرت من الإصلاح الشيء الكثير، وكان مؤسّساً لدولة عظيمة في المغرب الإسلامي. ولو أنّ هناك من يرى أنّه أقام صرحه ضمن مخطّطه الإيديولوجي الرّامي إلى الاستحواذ على الجماهير، وأنّه تواطأ مع أشخاص دُفنوا أحياء ليجيبوا عن سؤاله ويشهدوا بأنّه المهدي شهادة من يكلّم الموتى[2].

ومن بعض رموز المهدويّة في المغرب نذكر:

- الجيلاني الروكي، قُتل سنة ١٢٧٨ هـ / ١٨٦١ م.
- العبّاس بن صالح الجيلاني السّفياني ادعى المهدويّة سنة ١٢٧٨ هـ / ١٨٦١م.
- عبد الرّحيم بن عبد الرحمن بن الفرس المعروف بالمهر، قُتل حوالي ٦٠٠هـ / ١٢٠٣ م.

= ذلك الخليفة، وهو من عترة النبي من أولاد فاطمة يبايعه المسلمون بين الرّكن والمقام. ويعتقد الشّيعة الإثنا عشريّة أنّ الإمام الثّاني عشر قد عهد بالمرجعية الدينية إلى أربعة من أتباعه الخلّص سمّوا "الوكلاء الأربعة" أو السّفراء الأربعة بينه وبينهم مدّة الغيبة الصّغرى (٢٦٦ ـ ٣٢٩ هـ) وكان يتّصل بهم في تلك الفترة وهم: عثمان بن سعيد العمري، فلمّا مات أوصى إلى أبي جعفر محمد عثمان، ثمّ إلى أبي القاسم محمد بن روح، فلمّا مات أوصى إلى علي بن محمد السّمري فلمّا حضرت السّمري الوفاة سئل أن يوصي فقال: «اللّه في أمر هو بالغه». انظر راشد عبد اللّه الفرحان، **الأديان المعاصرة**، ص ٦٩. ولمزيد من التوسّع في ذلك انظر رضي الدين الموسوي التّبريزي، **القطرة من بحار مناقب النبيّ والعترة**.

(١) انظر مجلّة **الحياة الثّقافيّة**، مقال «التراث الصّوفي والمؤثّرات الثّقافيّة والنّزعات الفلسفيّة»، السّنة ٢٥، العدد ١١٢، فيفري/ شباط ٢٠٠٠م، ص ١٤.

(٢) انظر راشد عبد اللّه الفرحان، **الأديان المعاصرة**، ص ٧١ ـ ٧٢.

- عبد اللّه الكرسيفي، ظهر سنة ١١٤٨ هـ / ١٧٣٥ م وقُتل بعد ذلك.
- المهدي بن محمد بن أحمد الشّيرازي الرّازي ظهر سنة ١٢٩٣ هـ / ١٨٧٦ م.
- المهدي الفطمي عبيد اللّه الذّي أعتقل سنة ٢٩٦هـ / ٩٠٨ م.
- صالح بن طريف البرغواطي، ظهر حوالى سنة ١٢٧هـ / ٧٤٤م.
- عمرو بن سليمان الشيظمي المعيطي المعروف بالسّياف، قُتل سنة ٨٩٠ هـ / ١٤٨٥ م.
- محمد الحاج التموري، ظهر سنة ١١٩٧هـ / ١٧٨٢ م[١].

وعلى الرغم من تعدّد هذه التّجارب يذكر صاحب كتاب **الصّوفي والآخر** أنّها مثّلت نشازاً في الصيرورة التّاريخيّة، فلم يفنَ العالم بعد هؤلاء ولم يظهر عيسى أيضاً. ولكنّ الثّابت أنّ صورة المهدي وتدبيره للنّاس كما نقلت لنا تدعونا إلى السّعادة، وأورد المؤلّف نفسه على لسان ابن قطّان قوله: «إنّنا إذا نحن تأمّلنا أفعال المهدي في خاصّة النّفس المتواترة عندنا، وجدناها فضائل بالذّات خافية»[٢].

٣ ـ عودة المسيح المنقذ لدى: الحلاّج وابن عربي

أ) الحلاّج:

يعتبر الحلاّج (ت ٣٠٩ هـ) رجوع أو عودة المسيح حدثاً قضائيّاً وبداية حكم وسلطان جديد، كونه سيعلن عن القانون النّهائي ويتكلّم باسم اللّه وقد بيّن الإسلام الدّور المميّز للمسيح يوم الحساب. فالمسيح القائم هو الرّجاء، حكمه ناسخ لكلّ من سبقه بوصفه يمثّل القانون الرّوحاني للبشريّة.

وإن كان ليس لموضوع المهدي المنتظر مصادر قرآنيّة ثابتة ومؤكّدة، فإنّ قيامة المسيح مذكورة في القرآن، فالمسيح هو آية اللّه في قوله "كن" وهو روح اللّه، لذلك سحب الحلاّج عليه خصائص الكائن البشري المختار من قبل اللّه ليظهر من بين باقي المخلوقات في الميثاق النّهائي. وفي تعليقه على هذه العقيدة الحلاّجيّة يذهب ماسينيون إلى افتراض كونها ردّة فعل الحلاّج ضدّ غياب المسيح المعوّض بالمهدي المتخيّل والمستغلّ من قبل الشّيعة بنجاح وتفوّق[٣].

---

(١) عبد العزيز عبد اللّه، **معلمة التّصوّف**، الجزء ١، انظر الصّفحات ٢١٢ ـ ٢١٨.

(٢) عبد السّلام العزميني، **الصّوفي والآخر**، انظر الصّفحات ١٦٦ ـ ١٦٩.

(٣) Louis Massignon, *La Passion De Hysayn Ibn Mansour Hallaj, La Doctrine Hallagienne De Jésus, Mahdi De L'islam*, Tome 2, Gallimard, France, 1975, p. 105.

ويرى الحلاّج أنّ المسيح سيكون حاكم الأمّة وأنّه سيذيع الشّريعة النّهائيّة في صورة إشعاع إلهي عبر رجوعه. وفي هذا البناء المثالي اتّفاق بين الإسلام القائل **بأبدال العالم** ودعائمه المستورة من الأولياء في كلّ جيل، وبين الفكر المسيحي القائل **بنفوس ملكيّة** تشارك في العطف على البشريّة وتعوّض مقام المسيح المعذّب والفادي. لذلك لم يفرّق الحلاّج بين البداية والنّهاية لمّا سئل عن أيّهما أطيب فقال: «لا يجتمعان فكيف يقع بينهما تخيير ؟»[١]. وقد ربط الحلاّج ووحّد بين المسيح الشّهيد والرّوح الإلهي الّذي تمّ الانصهار بينهما فكوّنا واحداً، وأشدّ ما ترجم ذلك ظروف الحكم والعذاب التّي مرّ بها الحلاّج والتّي تتماثل وما مرّ به المسيح لمّا افتدى بجسده البشريّة. فصلاته في ليلته الأخيرة تمثّل للمسيح على أكثر من وجه فكأنّه بعبارته "أنا الحقّ" صار رماده من حيث الدّلالة وأسال بذلك الكثير من الحبر بين مؤيد ومعارض. فقد مثّل الحلاّج بقصد أو من دون قصد مقارنة بين المسيح القرآني والقانون الإنجيلي بمثاله العيسوي، فبدى للمتأمّل صورة متجدّدة للمسيح الشّهيد[٢] وإن كان تناوله له إسلاميّاً. فهو برأيه سيبعث على حقيقة الإسلام، وأنّ تلك البعثة سيصاحبها جمع للأرواح المطهّرة المقدّسة وأنّها ستكون على عرش خاصّ في الأرض وآخر في السّماء. فهو على ذلك ليس مجرّد واسطة بين اللّه وعباده، بل هو وبفضل المنّة التّي حظي بها سيكون القدوة والحكم ويمتّع بظهوره الفكر الإنسانيّ عامّة.

وتبقى حادثة **صلب الحلاّج** من أشدّ الرّموز التصاقاً بالمسيح لكونه ـ ولدى الأولياء خاصةً ـ شعاراً للاختبارات والمحن القصوى. فالصّليب هو كذلك رمز للفناء في اللّه ومن أجله في الفكر الحلاّجي على الأقلّ[٣]. والمتصوّفة يرون في العذاب الجسدي أقصى حالات النّشوة والمتعة والاقتدار، ولقد كان الحلاّج زمن صعوده على منصّة الإعدام شاكراً للّه وكان يردّد على روايات واردة في شأنه قوله: «وكما أنّ ناسوتيّتي مستهلكة في لاهوتيّتك غير ممازجة إياها فلاهوتيّتك مستولية على ناسوتيّتي غير ممّاسة لها. وبحقّ قدمك على حدثي، وحقّ حدثي تحت ملابس قدمك أن ترزقني شكر هذه النّعمة التّي أنعمت بها عليّ حيث غيّبت أغياري عمّا كشفت لي من مطالع وجهك، وحرّمت على غيري ما أبحت لي من النّظر في مكنونات سرّك، وهؤلاء عبّادك قد اجتمعوا لقتلي تعصّباً لدينك وتقرّباً إليك فاغفر لهم فإنّك لو كشفت

---

(١) عبد الرّحمن بدوي، **شخصيّات قلقة في الإسلام**، ص ١٤٤.
(٢) انظر المرجع نفسه، ص ١٠٧ و ٢٣٢.
(٣) Roger Arnaldez, *Hallaj Ou La Religion De La Croix*, Vienne, 1964, p. 146 - 147.

لهم ما كشفت لي لما فعلوا ما فعلوا، ولو سترت عنّي ما سترت عنهم لما ابتليت بما ابتليت...»[١]. ونحن لا يسعنا إلاّ أن نقول ما أقرب قوله هذا ممّا رواه لوقا في إنجيله حول صلب المسيح لمّا قال: «يا أبتاه، اغفر لهم لأنّهم لا يعلمون ما يفعلون»[٢]. كان ذلك لمّا بعث به يهود أورشليم إلى بيلاطوس الحاكم الرّوماني مطالبين بصلبه وإسلامه للموت.

على ذلك فكلاهما عُذّب وصُلب، وكلاهما استغفر لصالبيه، وكلاهما اعتبر ذلك الفناء للأنانيّة شرطاً للتّجدد، وكلاهما ولو ضمنيّاً اعتبر إعدامه على الصّليب إتحافاً له بالكشف واليقين وقد كان الحلاّج يردّد :

علـى ديـن الـصّـليـب يـكـون مـوتـي   ولا الـبـطـحـاء أريـد ولا الـمـديـنـة[٣]

وفي رواية عن ليلة قتل الحسين بن منصور ذكر أنّه قام من اللّيل فصلّى ما شاء فلمّا كان آخر اللّيل... قام وتكلّم بكلام جائز الحفظ كما نقل عنه أبو الجديد المصري[٤]: «نحن شواهدك فلو دلّتنا عزّتك لتبدّى ما شئت من شأنك ومشيئتك، وأنت الذّي في السّماء إله وفي الأرض إله. تتجلّى لمن تشاء مثل تجلّيك في مشيئتك كأحسن الصورة. والصورة فيها الرّوح النّاطقة بالعلم والبيان والقدرة ثمّ أوعزت إليّ شاهدك، لأنّي في ذاتك الهوى، كيف أنت إذا مثلت بذاتي عند عقيب كراتي، ودعوت إلى ذاتي بذاتي، وأبديت حقائق علومي ومعجزاتي، صاعداً في معارجي إلى عروش أزلياتي، عند القول من بريّاتي، إنّي احتضرت وقتلت، وصُلبت، وأحرقت، واحتملت سافياتي الذارياتي، ونجحت في الجاريات...»[٥].

فها هي سفينة ناسوتيّة الحلاّج تنكسر ليستهلك في اللاّهوتيّة الحقّ. وإن كانت المسيحيّة تنظر إلى يسوع النّاصري على أنّه النّاسوت المتحّد باللاّهوت، وأنّه قد فدى النّاس بصلبه، فإنّ الحلاّج تجاوز ذلك ليستهلك نفسه وسعى بذاته إلى الصّليب، وتوخّى في صلبه أن يحقق ثلاث غايات :

---

(١) انظر سامي مكارم، **الحلاّج في ما وراء المعنى والخطّ واللّون**، ص ٥٧. انظر كذلك لوي ماسينيون، **أخبار الحلاّج**، ص ٧ ـ ٨.
(٢) لوقا [٢٣/ ٣٤].
(٣) انظر **ديوان الحلاّج**، بتحقيق الشيبي، ص ٨٥.
(٤) انظر د. سليمان مدني، **سرّ النّشوة الصّوفيّة**، ص ٤٦ فيما رواه للخطيب البغدادي من **تاريخ بغداد**، المجلّد ٨، ص ١٤١.
(٥) المرجع السّابق، ص ٤٦.

ـ **أوّلاً**، تصفية الكليّة من كلّ أنانيّة والوصول إلى غاية تحققه بالتوحيد.
ـ **ثانياً**، فداء العالمين حبّاً لهم وبالتّالي هداية لهم إلى حقيقتهم وخلاصهم من الحياة في ظلمة الوهم.
ـ **وثالثاً**، نورزة النّاس على حدّ تعبيره، أي تجدّدهم ليحققوا الانبعاث في الحقّ والحياة فيه.

فالصّلب على ذلك وفي كلا المفهومين المسيحي والحلاّجي إنّما يعني الفداء والتّجدّد والتّأله[١]. لقد اتخذ الحلاّج من إراقة دمه ومن تقطيع جسده وسيلة إلى الفداء بعد أن استحال في اللّه وتحقّق في الحبّ الأسمى وفني في الحبيب. فها هو دمه وقد أريق، وها هو جسده وقد مُثّل به، يقدّمهما في سبيل حبّه للحقّ وحبّه للخلق. ألم يهتف قُبيل ضرب عنقه وقد جلد ألف سوط وقطّعت يداه ورجلاه وتدفّقت من جسده الدّماء: «ركعتان في العشق لا يصحّ وضوءهما إلاّ بالدّم»[٢]. لقد استحال جسده ودمه ونسغاً لإحياء جذوة المحبّة في دلال وجمال يجلب "أهل الوصال" كما يحلو له تسميتهم، وغني البدو في الذّات وتلاشى الوهم في الحقّ وامّحق "الأنا" و"الأنت" في "الهو"، وامّحى البين وزمّ الزّمان. وقد بلغ دعاء الحلاّج الأخير عشيّة عذابه حدّ التماهي الواضح مع الكلمة غادياً مع المسيح إلى بستان آلامه.

لقد أنس النّاس في الحلاّج ذلك العاشق الثّائر مناجاة لهم وملجأ وروحاً إلهيّاً مشابهاً لعيسى المسيح وذلك لما به من قدسيّة وصلابة. لذلك رأى البعض أنّ شأن الحلاّج كعيسى المسيح، وأنّ الذّي ضربت عنقه هو عدوّ للحلاّج ألقي شبهه. وزعم آخرون أنّهم رأوا الحلاّج في ذلك اليوم بعد الذّي عاينوه من أمره وهو راكب حماراً في طريق النهروان، بل ونسج البعض الروايات حول هذه الشّخصيّة سيّما وأنّ "الأبدال" عند الصّوفيّة يتمتّعون بقوّة يتبدّلون بها من مكان لآخر، وإن أرادوا أن تحلّ صورتهم في مكان غير الذّي هم فيه يتهيّأ مكانهم وعلى شكلهم شخص بدلاً عنهم. وقد بلغ الحلاّج منزلة عالية في التّصوّف ترفعه إلى منزلة "الأقطاب"[٣].

ب) ابن عربي:

أمّا ابن عربي (ت ٦٨٣ هـ): فقد أورد أنّ الرّاهب من العيسويين الذين ورثوا عيسى المسيح وعلمه، كانوا أيضاً ورثة حالة عيسويّة من النبي محمّد. فقرن بذلك بين

(١) انظر سامي مكارم، **الحلاّج فيما وراء المعنى والخطّ واللّون**، ص ٦٣.
(٢) المرجع نفسه، ص ٦٤.
(٣) المرجع نفسه، ص ٦٦ ـ ٦٨.

الشّريعتين الإسلاميّة والمسيحيّة وصرّح في كتابه **الفتوحات المكية** بأنّه: «لم يزل عيسى في الشّريعتين، ألا ترى هذا الرّاهب قد أخبر بنزول عيسى عليه السّلام، وأخبر أنّه إذا نزل يقتل الخنزير ويكسر الصّليب... فلم يزل هذا الرّاهب عيسوياً في الشّريعتين. فله الأجر مرّتين، أجر اتّباعه نبيّه وأجر اتّباعه محمد صلى اللّه عليه وسلّم، وهو في انتظار عيسى إلى أن ينزل»(١). وقد قرن ابن عربي في موضع آخر من المصدر ذاته خروج عيسى بظهور المهدي المنتظر، كما أكّد عودة المسيح المقرونة بشروط السّاعة من خلال شرحه لقوله تعالى: «وإنّه لعلم السّاعة فلا تمترون بها واتبعون هذا صراط مستقيم»(٢) فقال: «القصد من علم السّاعة أي أنّ عيسى عليه السّلام ممّا يعلم به القيامة الكبرى وذلك أنّ نزوله من أشراط السّاعة، وذكر ما قيل من الحديث السّابق الذّكر من كونه ينزل في الأرض المقدّسة وبيده حربة يقتل بها الدّجال ويكسر الصّليب ويهدم البيع والكنائس، ويدخل بيت المقدس والنّاس في صلاة الصّبح، فيتأخّر الإمام فيقدمه عيسى عليه السّلام ويصلّي خلفه على دين محمد صلّى اللّه عليه وسلّم...». ويفكّ ابن عربي دلالات ذلك الحديث بقوله: «إنّ الأرض المقدّسة رمز لطهارة المادّة التّي يتكوّن منها جسده، وقتل الدّجال إشارة إلى غلبته على المتغلّب المظلّ... وكسر الصّليب وهدم البيع إشارة إلى وصوله مقام الولاية الذّاتيّة في الحضرة الإلهيّة الذّي هو مقام القطب. وتقديم عيسى عليه السّلام إيّاه في الصّلاة يعني إقتداءه به على الشّريعة المحمّديّة واتّباعه للملّة وعدم تغيير الشّرائع، وإن كان يعلّمهم التّوحيد العياني ويعرّفهم أحوال القيامة الكبرى...». ويضيف ابن عربي قائلاً: «هذا إذا كان المهدي عيسى ابن مريم على ما روي في الحديث بأن لا مهدي إلاّ ابن مريم. وإن كان المهدي غيره فدخوله بيت المقدس ووصوله إلى محلّ المشاهدة دون مقام القطب. والإمام الذّي يتأخّر هو المهدي وتأخّره مع كونه قطب فيه مراعاة لأدب صاحب الولاية مع صاحب النبوّة. وتقديم عيسى عليه السّلام إيّاه لعلمه بتقدّمه بمكان القطبيّة. وصلاته خلفه على الشّريعة المحمّديّة إقتداؤه به تحقيقاً للإستفاضة منه ظاهراً وباطناً». وينهي ابن عربي كلامه بقوله: «واللّه أعلم»(٣).

ويشرح ابن عربي قوله تعالى: «وقالت اليهود ليست النّصارى على شيء وقالت النّصارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب كذلك قال الذّين لا يعلمون مثل

(١) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، المجلّد ١، ص ٢٢٥.
(٢) الزّخرف [٤٣/٦١].
(٣) ابن عربي، **تفسير ابن عربي**، ج ٢، ص ٢١٩ و ٢٢٠.

قولهم فاللَّه يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون»[١]. فيقول: «إنّ القصد من يوم القيامة، القيامة الكبرى وظهور الوحدة الذّاتيّة عند خروج المهدي عليه السّلام»[٢].

والملاحظ أنّ هذه الشّروح تحمل أكثر من افتراض وتدلّ على رؤية ضبابيّة لكاتبها، ولعلّ ذلك وراء تشكيك الكثيرين في نسبتها لابن عربي ولكن الثّابت أنّ الفكر الصّوفي ظلّ وفيّاً لتراثه الدّيني وما حواه هذا التّراث من روايات محفوظة عن المهدويّة وعن قيامة عيسى وإنْ كان قرنها بالحدث البطولي للفادي الذّي سينتشل البشريّة من الزّيغ والضلال.

٤ ـ دعائم ذلك التّمشي في الفكرين المسيحي والإسلامي :

إنّ مثل ذلك التّمشي من قبل المتصوّفة له ما يبرّره في الفكرين المسيحي والإسلامي على السّواء. وأوّل هذه الاعتبارات ما يخصّ **الشّهيد** أو **الفادي** في الدّيانتين. إنّ لفظة "الشّهيد" أو "الفادي" تأخذ معاني خاصّة حتى جرى إلحاقها بالمسيح وبالمهمّة التّي بُعث لأجلها، وهي افتداء البشريّة بحياته ،وحيث يصبح ذلك العطاء رمزاً للتّحلّل والتّطهّر للمسيحي، بل ويصير بطاقة تعريفه الدّينيّة[٣]. وقد كان نموذج المسيح الشّهيد موضوعاً فلسفيّاً في ذاته، وأبدى الفلاسفة إعجابهم بذلك البشري/ الإله الذّي ألبس أفكارهم ثوب المنطقيّة والرّفعة لما جسّده من نموذج أكمل.

ولذلك أصداء في الفكر الإسلامي من حيث المفاهيم لا من حيث العقيدة. فالشّهداء في الإسلام هم أكرم النّاس نفوساً وأخلصهم قلوباً لأنّهم حملوا أرواحهم على أكفّهم وجادوا بها في سبيل اللَّه، وكانت رخيصة عليهم غالية في موازين الحقّ. لذلك يهبهم اللَّه الخلود في حياة برزخيّة أبديّة.

قال اللَّه تعالى: «ولا تقولوا لمن يُقتل في سبيل اللَّه أموات بل أحياء ولكن لا تشعرون»[٤]. فالشّهيد في الفردوس الأعلى من الجنّة تسبح روحه حول العرش وتأوي إلى قناديل من نور، ولها أعظم المنازل عند اللَّه وفي جواره. قال اللَّه تعالى: «ومن يُطع اللَّه والرسول فأولئك مع الذّين أنعم اللَّه عليهم من النّبيّين والصّدّيقين والشّهداء

---

(١) البقرة [٢/ ١١٣].

(٢) ابن عربي، **تفسير ابن عربي**، ج ١، ص ٥٤.

(٣) Paul Poupard, *Dictionnaire Des Religions*, p. 1262.

(٤) البقرة [٢/ ١٥٤].

والصّالحين وحسن أولئك رفيقاً. ذلك الفضل من اللّه وكفى باللّه عليماً»[١]. وقد اعتبر الإسلام أنّ جراح الشّهيد تأتي يوم القيامة وهي وسام على صدره تطفح دماً لونها لون الزّعفران وريحها ريح المسك. وقد كان الرّسول يوصي بتكفين الشّهداء بكلومهم أي بجروحهم وبدمائهم فإنّهم سوف يُبعثون يوم القيامة وأوداجهم تشجب دماً، اللّون لون الدّم والرّيح ريح المسك. ولو أنّ المفكّر محمّد الطّاهر بن عاشور (١٨٧٩ ـ ١٩٧٣م) يذهب إلى أنّ الرّسول لمّا نهى عن غسل الشّهيد في الجهاد، توهّم النّاس من كلامه أنّ علّة ترك غسله هي بقاء دمه في جروحه يُبعث بها يوم القيامة. والحال أنّ علّة النّهي هي أنّ النّاس في شغل عن التّفرّغ إلى غسل موتى الجهاد. فلمّا علم اللّه ما حصل من انكسار خواطر أهليهم وذويهم عوّضهم اللّه تلك المزيّة الجليلة[٢]. وذلك الفهم للمفكّر الكبير محمّد الطّاهر بن عاشور يفتح لنا أبواب كثيرة للنّاقش حول فهم المقصد العميق من النصّ، وتمثّله زمن نزوله، وهو طرح جدير بأن يُحفظ في مثل هذه البحوث.

والثّابت أنّ الفكر الإسلامي رفع من منزلة الشّهيد، فالشّهداء أحياء عند ربّهم، يتمتّعون بنعيم الجنّة، ويُكافئون بأرفع المنازل في جنّات عند مليك مقتدر، وقد تكفّل اللّه بأن ينقل أخبار الشّهداء إلى المؤمنين بياناً لفضل الشّهادة وترغيباً للعمل من أجلها. قال اللّه تعالى: «ولا تحسبنّ الذّين قتلوا في سبيل اللّه أمواتاً بل أحياء عند ربّهم يرزقون»[٣]. والشّهداء على ذلك سنام العمل الصّالح وذروة الأعمال الكريمة، وأفضل المآثر والأمجاد وهي أحسن ما يلقى به العبد ربّه وأكرم تاج يحمله صاحبه على رأي عبد اللّه شحاته[٤].

ثاني تلك الاعتبارات الّتي يمكن إدراجها في خانة الرّواسب الدّينيّة والثّقافيّة للمتصوّفة هي: ظاهرة **التّقرّب** وما تحمله من دلالات. فقد عرفت جلّ الدّيانات عمل التّقرّب بالفعل أو الذّبيحة أو العطيّة ابتداء من قربان هابيل الذّي ذُكر في التّوراة، إلى القربان المسيحي المتمثّل في تقديم اللّه ابنه تكفيراً عن خطايا البشريّة، والّذي يحتلّ مساحة مهمّة في تاريخ الفكر الدّيني لكونه عطاء اللّه الأب بذاته وتسليمه ولده فداء البشريّة.

---

(١) النّساء [٤/ ٦٩ ـ ٧٠].

(٢) محمد الطّاهر بن عاشور، **مقاصد الشّريعة الإسلامية**، الشركة التونسيّة للتوزيع، تونس، ١٩٨٥م، ص ٥٤ ـ ٥٥.

(٣) آل عمران [٣/ ١٦٩].

(٤) انظر د. عبد اللّه شحاته، **الدّعوة الإسلامية والإعلام الدّيني**، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٦ م، ص ١٤٩ ـ ١٥٠.

وقد تناول الفكر الإسلامي مثل تلك التّقربات بالشّرح والتّعليق، مع إدراج الطّرح الخاصّ للذّبيحة الإسلاميّة. فقد أورد ابن عبّاس أنّ الكبش الذّي قرّبه هابيل قُبل منه وبقي يرعى في الجنّة إلى يوم الفداء الذّي خصّ به اللّه النبي إبراهيم. وأخرج عدل عن مجاهد أنّ إبراهيم لـمّا همّ بذبح ابنه نودي إليه، وصدقت الرّؤيا فأمسك بيده ورفع رأسه فرأى الكبش ينحطّ إليه حتّى وقع عليه فذبحه[١]. ويضيف الطّبري أنّ الذّبح بعد ذلك بقي سُنّة إلى يوم القيامة، وأنّه يدفع ميتة السوء ويدعو من أجل ذلك عباد اللّه إلى التّضحية[٢].

والملاحظ أنّ عنصر تواصل التّقربة عبر الزّمن متماثل في الدّيانتين المسيحيّة والإسلاميّة، حيث إنّ فعل التّقرّب يصاحب المسيحي عبر خطاياه التّي سبق وافتداها المسيح بذاته، وهو مستمرّ ومتجدّد مع المسلم الّذي يقوم بفعله التّقربي كلّ سنة تمثّلاً بسُنّة النبي محمد. هذا إلى جانب كون الذّي يجمع بين هذه التّقربات هو العزم على فعل الخير وهو دليل تقوى لكلّ مؤمن. فيتميّز القربان على ذلك بدوره التّكفيري بل والاتحادي باللّه في نصوص العهد القديم خاصة، كما يقوم الفعل التّقرّبي بمهمّة الوساطة في توثيق العلاقة بين المقدّس والمدنّس. فالقربان يفتح الإنسان على المقدّس أثناء بحثه عن بدايته ونهايته، وهو الذّي يقف بين البطل وبطولته على الأرض أو بين المرشّح وجزائه في السّماء.غير أنّ المسيح لمّا قدّم نفسه كان الكاهن والأضحية في آن، فتلاشت التّفرقة بين المقدّس والمدنّس عبر الفعل العلائقي المنبعث من قبل المسيح ـ وذلك التّلاشي هو أشدّ ما يرغب فيه المتصوّف ـ ولذلك وجب في الفكر المسيحي أن يتعلّم الفرد تقديم نفسه عن طريق وساطة المسيح[٣]، سيّما وأنّ أخصّ ما يلتصق بالتّقربة هو تحقيق الوصل مع اللّه كما ذهب إلى ذلك ڤان در لڤين[٤]. هذا إذا ما سلّمنا بأنّ الرّوح الإنسانيّة هي على مثال إلهها كما أكّد جورج غوسدورف[٥]. وأنّ الفعل التّقرّبي في ذاته شهادة من الإنسان على خشيته اللّه، واعتراف منه برغبته في

---

(١) انظر العلاّمة أبا الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي، **روح المعاني في تفسير القرآن**، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، الجزء ٢٣، ص ١٢٣ و ١٣١.

(٢) انظر أبا جعفر محمد بن جرير الطّبري، **جامع البيان في تفسير القرآن**، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثّانية ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م، الجزء ٢٣، ص ٥٦.

(٣) Paul Poupard, *Dictionnaire Des Religions*, p. 1492.

(٤) G. Van Der Levin, *La Religion Dans Son Essence Et Ses Manifestations*, Traducteur Jaque Marty, Paris, 1948, p. 349.

(٥) Gorges Gusdorf, *L'expérience Humaine Du Sacrifice*, Paris, 1948, p. 45.

تحرير "الأنا" الكامن فيه وإرجاعه إلى نقاوته الأولى كما أضاف الفيلسوف هيغل[1].

والاعتبار **الثالث** الذي يجب حفظه هو أنّ العمل التقرّبي غايته **الخلاص**. وقد اقترنت صورة المسيح بالمخلّص أو الفادي الّذي وهب نفسه مكان البشريّة وحقّق لها ما تنشده. ولمّا سأل سجّان فيليبي ماذا ينبغي عليه أن يفعل ليخلص ؟ أجابه بولس بأنّ المسيح هو طريق الخلاص الوحيد، «فطلب السّجان ضوءاً واندفع إلى داخل السّجن وارتمى على أقدام بولس وسيلا وهو يرتجف. ثمّ أخرجهما وقال: ماذا عليّ أن أعمل لأخلص ؟ فقال له: "آمن بالربّ يسوع تخلص أنت وأهل بيتك"»[2]. والخلاص إلى جانب ذلك عمل ضروريّ يطالب به المسيحي كما أورد مرقس في روايته عن يسوع وهو يُنبىء أوّل مرّة بموته وقيامته: «ودعا الجموع وتلاميذه وقال لهم: من أراد أن يتبعني، فلينكر نفسه ويحمل صليبه ويتبعني. لأنّ الّذي يريد أن يخلّص حياته يخسرها، ولكن الذّي يخسر حياته في سبيلي وسبيل البشارة يخلّصها. فماذا ينفع الإنسان لو ربح العالم كلّه وخسر نفسه ؟ وبماذا يفدي الإنسان نفسه ؟ »[3].

فالخلاص هو عنوان المسيح وغايته الإرساليّة، والكلمة الأكثر التصاقاً به لأنّه يقترن بالفداء الممنوح من اللّه إلى البشريّة، والمنجز من قبل المسيح والمعلن في الوقت ذاته عن قابليّة العفو والسّماح. فبموجب إستحالة المسيح يتحقّق الفعل التّكفيري وتتبعه المنّة الإلهيّة التّي ينشدها المؤمن. وفي حال تحقّقه يضمن هذا الفعل التّكفيري الحريّة أو التحرّر من سجن الخطايا، فكما تحقّقت مصالحة الابن مع أبيه، تحقّقت مصالحة المخلوقات مع خالقها وضمنت حماية اللّه وعنايته وفضله.

والخلاص في المفهوم المسيحي وفي معناه البسيط والأساسي هو النّفاذ من حيّز الخطر، مثلما نقول عن مريض بقي مدّة طويلة بين الحياة والموت بأنّه تجاوز مرحلة الخطر، وبأنّ تلك المرحلة الخطرة لا تسمح له بالاستمرار فيها أكثر من ذلك. والحاصل أنّ لفظ الخلاص يعني النّجاة من حيّز خطر، والانتقال من حال إلى حال. فهو بالضّرورة يصيّرنا إلى وضع مختلف بيد تمتدّ إلينا من الخارج وتحقّق لنا النّجاة. وقد طرحت تلك العلاقة بين المخلّص والنّاجي بعض الجدل في الفكر المسيحي حيث جرى التّساؤل بخصوص المخلّص والنّاجي في حالة خلاصه من قبيل: كيف يمكن للمخلّص أن لا يكون مهاجماً للمخلَّص لحظة خلاصه ؟ وهل بإمكان النّاجي المساهمة

---

(١) G. W. F. Hegel, *Leçons Sur La Philosophie De La Religion*, Bibliothèque Des Textes Philosophiques, Directeur Henri Gouhier, Paris, 1972, p. 87.

(٢) أعمال الرّسل [١٦/ ٢٩ ـ ٣١].

(٣) مرقس [٧/ ٣٤ ـ ٣٧].

في خلاصه أم انّه فعل خارجيّ صرف ؟[١].

ولعلّ أكثر ما يشدّ المتصّوفة في قضيّة الخلاص أنّها نفاذ من العالم الحسّي إلى الماوراء المطلق، وأنّ ذلك الخلاص يحوي إلى جانب القدرة الإلهيّة الفعل الإنسانيّ بمقاييس إنسانيّة لكونه من الأعمال الطويلة الشاقّة والمحوِّلة من حال إلى حال، وليس يشغل المتصوّفة غير الانتقال بين الأحوال في وتيرة متصاعدة. هذا الخلاص بالمفهوم المسيحي يعني الدّخول في محاورة مع المسيح بغية النّجاة، فالمسيح على ذلك هو محقّق الخلاص وواسطته.

إنّ محوريّة العلاقة بين المسيح وأتباعه تكشف لنا عن المساحة التّي يحتلّها ذلك المخلّص وهي مساحة شبيهة إلى حدّ ما بما يحتلّه " الشيّخ " من مكانة بين مريديه وأتباعه. فالشّيخ يمثّل الوحدة الحيّة بين الإنسان والمصير، وبين الوجود والموجود، وبين النّهائي واللانهائي. وهو من الرّوح التّعبير الدّائم عن هزيمتها. وما يؤدّيه الشّيخ في الطّريق الصّوفي هو ما يؤدّيه النّبيّ في المجتمع إذا ما نظرنا إلى الموضوع من ذات الزّاوية. لهذا اعتبر السّهروردي مهمّته نيابة للنّبوّة في الدّعاء إلى اللّه[٢]، وذلك عندما يحبّب عباد اللّه في اللّه. فالشّيخ هو ممثّل النبوّة بوصفها الشّعاع الدّائم لصيرورة الشّيوخ، وقد اعتبر ابن عربي الشّيوخ بمثابة الرّسل في زمانهم[٣]. هذا ولا يفوتنا أن نذكّر أنّ التّصوّف في جوهره إستمداد من مشكاة النبوّة، وأنّ شيخ الصوفيّة يستجيب ضرورة إلى نداء العهد الأزلي.

لقد حاك أهل الصّوفيّة في خيالهم خيوط الارتباط الرّوحيّة بين الشّيخ والمريد، وصنعوا سلسلة المشيخة التّي تؤدّي إلى الحقّ من أجل إعادة استظهارها في الذّات. فالجيلاني على سبيل المثال ينطلق في تأكيده على أهميّة الشّيخ ممّا أسماه جريان العادة التّي وضعها اللّه في الأرض، بمعنى أن يكون فيها شيخ ومريد، حاجب ومحجوب، تابع ومتبوع، مثل عيسى مع الحواريين ومحمّد مع الصّحابة والسّريّ السّقطي مع الجنيد[٤]، بما يعني التّواصل في الزّمن.

فالنّظر إلى الشّيخ على ذلك هو نظر معياريّ. وقد أكّد عدد من المتصوّفة على أهميّة الميراث النّبوي من خلال إعادة ربطه بعالم الملكوت الحقّ. وحظّ الشّيخ من

---

(١) Paul Poupard, *Dictionnaire Des Religions*, pp. 1801 - 1802.

(٢) ميثم الجنابي، **حكمة الرّوح الصّوفي**، ص ٥٥.

(٣) المرجع نفسه، ص ٥٥.

(٤) المرجع نفسه، ص ٦٥.

العلم باللّه على ذلك هو أن يعرف من النّاس موارد حركاتهم ومصادرها وموضع اللّبس الدّاخل فيها لكونه حجاب الحقّ الذّي يحفظ أحوال القلوب على المريدين وهو التّجلّي المؤنّس وسرّ المطلق في الوجود.

هذا إلى جانب ما يحمله مفهوم الخلاص من تعاليم في المسيحيّة تدور في جلّها حول طبيعة السيّد الخيّر في ذاته لكونه يعكس صورة الإله، وذلك يدعم نوع من التّفاؤل "الأنطولوجي" النّظري للتفاؤل الإنساني الذّي وبإغفاله الإشارة إلى الخطيئة الأصليّة، يعطي البشريّة إمكانيّة الخلاص على رأي الفلاسفة. إنّ التّعاليم المسيحيّة تكشف عن قابليّة الخطأ والنّدم عليه. ويرى الفيلسوف جون لوك[1] أنّ الوحي المسيحي يمتاز بالطّابع العمومي الجليل والسّهل الذّي سهّل للعدد الأكبر من البسطاء اكتشاف نظام الأخلاق الطّبيعي[2]. ويرى غيره أنّ المسيح خاطب ضمير النّاس لذلك يعدّ دينه من دون مذهب. ولعلّ تلك النّزعة تتّفق ونشأة التّصوّف الذّي ترعرع في ثنويّة الإسلام الكبرى، أي في وحدة المعقول والمنقول باعتبارها ثنويّة العقل والوجدان. فلقد حرّر التّصوّف نفسه من أسر التّجارب التّاريخيّة للأمّة رغم غناها فلم يرمها كما لو أنّها قشور لا قيمة لها ولكنّه خرج عليها عبر إدراجها في طريقته من أجل بلوغ الحقيقة عبر توليف التّجارب المنقولة والمعقولة ومعاناتها في التّجربة الفرديّة واستخلاص حقائقها المتجدّدة، وذلك ليس سوى مبايعة الإبداع الحقّ بمرجعيّات شاملة.

إنّ تجربة البقاء في الحقيقة هي التّي شدّت المتصوّفة إلى المسيح لأنّ التّجربة الصّوفيّة المبدعة ليست سوى محاولة للانتقال من عالم الجبروت الإرادي إلى عالم الملكوت الحقّ، وهو انتقال تتحكّم فيه عناصر الفناء الدّائم والبقاء في "بدائله" باعتباره الميدان اللاّمحدود لاستظهار حقائق الرّوح المبدع وتجلّيه المتنوّع في تجارب البقاء في الحقيقة.

إنّ اكتمال تجربة الفناء في الحقّ يعني خروج الرّوح المبدع إلى عوالم الحريّة المقيّدة بالمطلق، أي الخروج إلى ميدان الحقيقة وتجليّاتها اللاّمتناهية، وذلك ليس سوى الصّقل الدّائم للروّح المبدع واستظهار حقيقة الأنا على نموذج الواحد الحقّ. وما

---

(١) جون لوك: فيلسوف إنكليزي (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤ م) ساعدته نزعته العقليّة على تقدّم التأليه الطّبيعي، وقيل عنه إنّ الاستقلال البروتستانتي والثّوري لعقله أعطيا مذاقاً أوليّاً عن داروين ونيتشه. انظر جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص ٥٩٨ ـ ٦٠٠.

(٢) انظر جاكلين لاغريه، **الدين الطّبيعي**، ترجمة منصور القاضي، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع بيروت، الطّبعة الأولى ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م، ص ٦٣.

البحث عن البدائل الأرقى للبقاء إلاّ التّعبير عن الإمكانيّة الممنوحة للتّغيير بمعايير المطلق.

إنّ الحقيقة التّي يبحث عنها المتصوف ثابتة ومتنوّعة ومتغيّرة في آن، وذلك عبر تجارب الأفراد والثّقافات والأمم. وليس التّنوّع والتّغيير فيها سوى الاستظهار المتجدّد لثوابتها. لقد قدّم المتصوّفة عبر تجاربهم المتنوّعة أحد النّماذج الرّفيعة لتجلّي مبدأ التّغيير في الثّبات أو الإستظهار الدّائم للرّوح المبدع في توليف الحقيقة والبقاء فيها.

الباب الثالث

المسيح في التّراث الصوفي: تحليل الدّواعي والمؤثّرات

الفصل الأول

أسباب ودواعي التأثر بالمسيح

١ ـ دواعي التأثر العامّة

إنّ ما سبق طرحه من صور مختلفة لشخص المسيح وروحه وتعاليمه عبر أشجان المتصوّفة وأدبهم وأشعارهم ومقاماتهم، ثابت تمّ التّدليل عليه. أمّا ما يحكم تلك الملامح من دواعٍ مختلفة فهي لا تخرج عن مواقف ثلاثة:

- أوّلها اعتبار وجه الإسلام وجهاً مسيحياً كما ذهب إلى ذلك البعض، والذّي ساهم الاستشراق في تلميع مظهره، وسيجرّنا ذلك الاعتبار حتماً إلى اتّخاذ لهجة الاتهام والإدانة.
- ثانيها اعتبار التّصوّف الإسلامي خالياً من أيّ تأثير خارجي، وخوض غمار المواقف التّبريريّة الدّفاعيّة.
- ثالثها محاورة النّصوص محاورة بريئة تقرأ بين السّطور قراءة المكتشف المندهش، مع تناول الاعتبارات السّابقة مجتمعة تناول العقل الخالي من العاطفة، المتحرّر من العقد، وذلك ما ارتأيته لأنّ الحقيقة بأقنعتها المختلفة واحدة بنظري.

أ) التوسّع المسيحي:

لقد توسّعت المسيحيّة على ثلاث بطركيات بابويّة تابعة لأنطاكيا (سوريا) وعموم الشّرق وبلاد ما بين النّهرين، والقدس (فلسطين) والإسكندرية (مصر). وامتدت النّزاعات اللاّهوتيّة عبر القرون حين توزّع أتباع المسيح على أربع كنائس: نسطوريّة، ويعقوبيّة، ومارونيّة، وملكية بنظام تسلسلي مرتّب. وقد كان النّساطرة يشكّلون الأغلبيّة في بلاد ما بين النّهرين، واليعقوبيّة تشكّل الأغلبيّة في مصر والأقليّة في سوريا، أمّا المارونيّة ففي لبنان أكثرها، والملكيون بأغلبيّة في فلسطين. وقد أثبت التّاريخ أهميّة العنصر المسيحي

في المجتمع العربي وأهميّة الأديرة المنتشرة في الأقاليم المسيحيّة للإمبراطوريّة الإسلاميّة والتّي لم تختفِ في أعقاب الفتح الإسلامي حيث بقيت الأديرة تُرتاد لأسباب اجتماعية ودينيّة[1]. وقد أسهم الأساقفة الذّين كانوا يديرون أمور النّصارى العرب في الجدل الدّيني الذّي قام أكثره على بحث طبيعة السيد المسيح، ونقلوا إلى العرب من دون قصد تلك الأبحاث الجدليّة الفلسفيّة. وقد تعلّم عرب العراق وعلى رأسهم بعض أهل الحيرة المذهب النّصراني النّسطوري، ومنها انتقل ذلك الإيمان إلى جزيرة العرب[2] وإلى العربيّة الشّرقيّة، إلى قطر وجزر البحرين وعُمان واليمامة حيث عقدت المجامع وكان الأساقفة فيها يديرون شؤون نصارى العرب على المذهب النّسطوري. وبقيت النّصرانيّة النّسطوريّة قائمة في اليمن بعد الإسلام[3]. واستطاعت النّصرانيّة أن تتأصّل في الشّمال الشّرقي من الجزيرة العربيّة على غرار الرّها، وإربيل، وجنديسابور، وسلوقيّة وطيسفور التّي أصبحت مركزاً للبطاركة النّساطرة. ويذكر جواد عليّ أنّ الكثير من عرب الحيرة تحوّل إلى النّصرانيّة وعُرفوا بالعبّاد، كما دان بها بعض العرب النّازلة بجوار الحيرة وبلاد الشّام ومنهم (أي من القبائل) غسّان، وتغلب، ولخم، وعاملة[4].

إنّنا وإذا ما نبشنا في تاريخيّة ذلك التّوسّع المسيحي وما انجرّ عنه من تأثير مباشر في عرب الجزيرة نجد أنّ للهاربيين من المملكة البيزنطية بسبب الاضطهاد (بحجة الهرطقة) فضلاً كبيراً في نشر المسيحيّة في البلاد العربيّة لا سيّما في القرنين الرّابع والخامس ميلادي. فقد أشار تاريخ الكنيسة إلى أنّ الإمبراطور قسطنطين كان قد أرسل سنة ٣٢٠ م تيوفيل الهندي[5] أسقفاً على اليمن وذلك لتأمين حريّة المعتقد للتّجار المسيحيين، وقد نجح هذا الرّسول في تنصير رئيس القبيلة على العقيدة الآريوسيّة، وكذلك فعل عدد من النّساك والرّهبان مع بقيّة القبائل. ولقد وصلت النّصرانيّة إلى بلاد

(١) انظر جيرار تربو، بترجمة عبد الرّزاق شطّا، «إسهام المسيحيين الشّرقيين في إثراء الثّقافة العربيّة»، مجلّة **الحياة الثقافية**، السّنة ٢٧، العدد ١٣٧، سبتمبر/أيلول ٢٠٠٢ م، ص ١٠.

(٢) انظر جواد عليّ، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، دار العلم للملايين، بيروت/ ومكتبة النّهضة، بغداد، الطّبعة الثّانية ١٩٧٨م، الجزء ٦، ص ٦٢٨.

(٣) الأب جرجس داود داود، **أديان العرب قبل الإسلام ووجهها الحضاري والإجماعي**، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت، الطّبعة الثّانية ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م، ص ٢٤٩ - ٢٥٠.

(٤) جواد علي، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، الجزء ٦، ص ٥٩٩ .

(٥) تيوفيل الهندي: رجل دين تربّى في القسطنطينية تربية مسيحيّة آريوسيّة نسبة إلى آريوس الذي لم يقتنع بأنّ الأب والابن من جوهر واحد. انظر الأب جرجس داود داود، **أديان العرب قبل الإسلام ووجهها الحضاري والاجتماعي**، ص ٧٧.

الحبشة جارة الجزيرة العربيّة ومنها انتقلت إلى شمال الجزيرة وتركّزت في نجران وصنعاء خاصّة عند الغزو الحبشي الثّاني لليمن سنة ٥٢٥ م. وفي نجران أراد أبرهة الحبشي أن يجعل من كنيستها كعبة يحجّ إليها العرب كي يصرف أنظارهم عن كعبة إبراهيم في مكّة، وفي الحادثة يقول الشّاعر الأعشى:

وكعبة نجران حتم عليـ ـك حتّى تناخي بأبوابها

تزور يزيداً وعبد المسيح وقيساً هم خير أربابها[(١)]

فعراقة الصّلة بين النّصرانيّة وعرب الجزيرة سبقت الإسلام، ولهذا نجد أنّ الرّسول محمّد قام بعقد معاهدات صلح عديدة كمثل التّي قامت مع أمير دومة الجندل النّصراني وتلك التّي قامت مع يوحنّا ـ الذّي أثبتت المجامع الدّينيّة أنّه أسقف أيلة والشراة ـ حول الجزية كما ذهب إلى ذلك صاحب كتاب **أديان العرب قبل الإسلام ووجهها الحضاري والاجتماعي**[(٢)].

أمّا من حيث انتشارها بين القبائل العربيّة فقد وجدت النّصرانيّة سبيلاً إلى قبيلة طيء، وتذكر المراجع أنّ عديّ بن حاتم الطّائي كان نصرانياً قبل إسلامه. كما وجدت سبيلها للإنتشار بين قبائل اليمامة ويثرب ومكّة التّي استوطن فيها بعض النّصارى وأثّروا في محيطهم[(٣)] أثراً وُصف بالمهمّ لم تمحه الأزمان ولم يعف عليه الدّهر لكونه ترك بصماته في الفكر واللّغة والعقيدة، والحياة الاجتماعيّة، والنّشاطات الفكريّة. فقد كانت أديرة النّصارى مفتوحة لكلّ غاد ورائح، يميلون إليها للإستراحة والتّزوّد بالماء، كذلك للإستماع إلى أقوال الرّهبان وحكايات القسّيسين[(٤)].

ولعلّ ما ساعد على ذلك المدّ التّفاعلي بين عرب الجزيرة والنّصارى، امتلاك المسيحيين الشّرقيين قبل الفتح الإسلامي لغات ثلاث تُستعمل للتّعبير عن حاجاتهم الأدبيّة والشّعائريّة، وهي: الإغريقيّة والسّريانيّة والقبطيّة، والتّي لم تستمرّ بعد الإسلام في جملتها. إلى جانب ما ملكوه من اللّغة العربيّة الموغلة في القدم. وقد عمل المسيحيّون في التّرجمة بين قادة العرب والحكّام المحلّيين إبّان التّفاوض على إسلام المدن التّي تمّ فتحها في الفترة الإسلاميّة. إلى جانب ما انضاف إلى ذلك من تعريب

---

(١) انظر شهاب الدين أبو عبد اللّه ياقوت بن عبد اللّه الرّومي البغدادي الحموي، **معجم البلدان**، دار صادر، بيروت، ١٩٧٧م، الجزء ٥، ص ٢٦٨.

(٢) الأب جرجس داود داود، **أديان العرب قبل الجاهلية ووجهها الحضاري والاجتماعي**، ص ٧٩.

(٣) المرجع نفسه، ص ٨٠.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٨٠.

المؤلفات الفلسفيّة الإغريقيّة، والكتب اللاهوتية وتفاسير أقطاب الكنيسة، ومن بين المترجمين البارزين في تلك الحقبة نذكر اليعقوبي يحيى بن عربي (٨٩٣ ـ ٩٧٤ م) وقد كان من مواليد تكريت، درس الفلسفة في بغداد وحسبما جاء في إحدى الدراسات[١]. هذا وقد جرى القيام بعمل واسع النّطاق في مجال اللّغة العربيّة بغية جعلها قادرة على التّعبير عن التّصوّرات والمعاني المجرّدة التّي كانت حتّى ذلك الوقت مجهولة لدى العرب. وكان هؤلاء من العلماء المتخصّصين والمشهود لهم في مجالات العلم والمعرفة على غرار الفلسفة التّي ارتأت بعض الدّراسات أنّ أوّل منتجيها من العرب يعقوب بن إسحاق الكندي (٧٩٠ ـ ٨٧٠م) تعامل مع التّرجمات من القرنين الثّامن والتّسع ميلادي وأنّه أخذ عن المسيحيين من أمثال المالكي البطريك ونجله يوحنّا واليعقوبي عبد المسيح ابن نعيمة. كذلك شأن عدد من الفلاسفة العرب مثل الفارابي (ت ٩٥٠م) الذي رجّحت استفادته من متّى بن يوسف (ت ٩٤٠ م) والذّي وضع ستة شروح لمجموعة رسائل المنطق وكتاب **المقولات الخمس** ليورفيريوس والتّي تُجمع المصادر على جودتها التّعليميّة[٢].

ب) اطّلاع العرب على طقوس النّصارى وأحوال عباداتهم :

أرخ الشّعر ديوان العرب كما يحلو لهم تسميته لاطّلاعهم القريب عن طقوس النّصارى وعباداتهم حيث نجد وعلى سبيل المثال الشّاعر الأعشى يسترق صوراً من النّصرانيّة يمدح بها قيس بن معد يكرب الكندي فيقول :

تطوف العفاة بأبوابه كطوف النّصارى ببيت الوثن[٣]

ومثل تلك الشّذرات المسيحيّة، ترجّح كفّة تأثّر هؤلاء الشّعراء باللاهوت النّصرانيّ وما اشتمل عليه من زهد وترك للدّنيا من مثل ما أنشده الشّاعر عدي بن زيد العبادي :

ليس لشيء على المنون بباقٍ غير وجه المسبّح الخلاّق[٤]

كما حدّث الشّعراء بفحوى العهد الجديد وما شمله من توصيات السّيد المسيح

---

(١) انظر مقال جيرار تربو «إسهام المسيحيين الشرقيين في إثراء الثّقافة العربيّة» نُشر بمجلّة **الحياة الثّقافية**، السنة ٢٧، ٢٠٠٢م، ص ١١ و ١٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٦ ـ ١٧.

(٣) أبو الفرج علي بن الحسين الأصبهاني، **الأغاني**، نشر دار الفكر للجميع، بيروت، ١٩٧٠م، عن طبعة بولاق الأصليّة، ج ١٣، ص ٤٤٣.

(٤) أبو الفرج الأصبهاني، **الأغاني**، ج ٢، ص ٢٦.

في ترك الدّنيا والعروض عن اهتمامات الأكل والشّرب وطلب المال كما قارب البعض في تناولهم أشعار حاتم الطّائي من مثل أقواله التّي تحثّ على الأكل من رزق الرّحمن[1].

وعن تطبّع الشّعراء في الجاهليّة بأخلاقيّات الإنجيل أمثلة كثيرة تسرد وتتتبّع تلك النّفحات من رياض اللّه التّي تفحص القلوب وترصد مكنونات الصّدور على مثل ما أنشد به الشّاعر بشر بن أبي حازم الأسدي:

فعفوت عنهم عفو غير مثرّب وتركتهم لعقاب يوم سرمدي[2]

ولعلّنا لا نستغرب مثل ذلك التّواصل إذا ما وضعنا في اعتبارنا أنّ المدن التّي عاش فيها المسيح وجاب شوارعها، ولد ومات فيها بعد أن أتمّ ما قد جاء لأجله كالنّاصرة، وبيت لحم، والقدس، وأريحا، وصيدا، هي من المدن التّي كان يسكنها ويقيم في جوارها العرب. هذا إلى جانب أنّ بولس الرّسول اتّصل بالعرب لدى انتقاله من دمشق إلى القدس وبذر بذوره التّي تلقّاها من السيّد المسيح. واستطاعت النّصرانيّة السّير سير السّلحفاة في القرون الثّلاثة الأولى للميلاد لوقوف الوثنيّة في طريقها برئاسة أباطرة روما، ولتعصّب العبرانيين ليهوديّتهم، وتمكّنت رغم ذلك من الانتشار في أنحاء المملكة الرّومانيّة، وفي آسيا، وإفريقيا، وأوروبا[3].

ج) الحوار الإسلامي ـ المسيحي :

والثّابت أنّ أصالة هذه العلاقة بين عرب الجاهليّة والإسلام وبين النّصرانيّة، فتحت أبواب الحوار الإسلامي المسيحي سيّما وأنّ القرآن تحدّث عن السيّد المسيح ولم يتجاهل ما اختزله فكر الإنسان في وعيه وما انطبع من صور في ذاكرته، حتّى إنّ المصادر أسهبت في الحديث عن العلاقة الإسلاميّة ـ المسيحيّة وعن تحاور الرّسول المستمّر مع النّصارى. من ذلك زيارته إلى دير القدّيسة كاثرينا بسيناء، وقد كانت القلعة الوحيدة للرّهبنة المسيحيّة في العالم الإسلامي. وتذكر كتب التّراث والتّاريخ أنّ الرّهبان أرسلوا سنة ٦٢٥ م وفدا إلى النبيّ محمّد طالبين حمايته، كما تذكر الكتب أنّ الرّسول زار شخصياً الدّير، وأنّ أثر خفّ الجمل الذّي امتطاه لا يزال مطبوعاً بشكل واضح

---

(١) **ديوان حاتم الطّائي**، دار بيروت، ١٩٧٤، ص ٤١.

(٢) **ديوان بشر بن أبي حازم الأسدي**، في ملحق الدّيوان البيت رقم ٤، منشورات وزارة الثّقافة، دمشق، ص ٢٢٦.

(٣) انظر أفغراف سيمرنوف **تاريخ الكنيسة المسيحية**، تحقيق وترجمة الكسندروس مطران حمص، مطبعة الفجر، حمص، ١٩٦٤ م، الطّبعة التّاسعة، ص ٣٨ ـ ٣٩.

على إحدى الصّخور، ويبدو أنّ الرّهبان قد تحصّلوا على وثيقة من الرّسول يتعهّد فيها بتوفير الحماية للدّير، وأنّ ذلك الميثاق تجدّد مع أباطرة القسطنطينية[١]. كذلك أرّخت الكتب لتأثّر النّصرانيّة بالإسلام من ذلك ما روي عن المؤرّخ العربي محمد بن إسحاق بن يسار المطلبي عن الصّحابي سلمان الفارسي في روايته عن فترة خلافة أبي بكر الصّديق أنّه: «فيما كان جالساً في محرابه بعد الصّلاة، أقبل عليه من الشّام راهب ومعه ألف راهب، وكان هدفهم بعض الأسئلة للتّأكّد من صحّة الإسلام، أجابهم عنها علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه... ولمّا سمع الرّهبان تلك المسائل مردفة بشرح عليّ أعلنوا إسلامهم وانصرفوا إلى الشّام»[٢].

ذلك مثالٌ واحد لبيان تاريخيّة الحوار وأصالة العلاقة بين الدّيانتين وتأثيرهما وتأثرهما المشترك، بقطع النّظر عن تفاصيل الرّوايات وما يحفّها من مبالغة واضحة أحياناً. ولقد استمرّ الحوار قائماً إلى اليوم، أثّثته الكنائس الغربيّة الأمريكيّة والأوروبية في الخمسينات حيث انعقدت اللّقاءات ولم تثمر غير التّراشق بالتّهم. وجاءت السّتينات بمستجدّات فحواها إقامة الحوار المتكافئ مع الدّيانات بتوصية من المجمع الفاتيكاني الثّاني سنة ١٩٦٢م، وظلّت مصادر المعرفة المسيحيّة بالإسلام إستشراقيّة محفوفة بالنيّة التّبشيريّة على رأي بعض علماء الأزهر[٣]. ذلك لم يمنع من اتّسام الحوار المسيحي الشّرقي بالمرونة نظراً للتّعايش المشترك بين الدّيانتين حيث جاءت كتاباتهم في الموضوع غالباً مردفة بالنّصوص الدّينيّة من الكتابين، ومن أمثلة ذلك العلاقة القبطيّة ـ الإسلاميّة التّي عرفت اللّقاء الحميم، لقاء اندمج فيه الدّين بالتّديّن، بمقوّمات الكيان المصري بالوحدة العرقيّة. فعلى مدى ستّة قرون تعرّض المصريّون للإضطهاد لمّا كانوا من الولايات التّابعة للإمبراطوريّة الرّومانيّة، وكانت الكنيسة القبطيّة هي الحاضنة الوحيدة

---

(١) انظر جيمس بنتلي، **اكتشافات الكتاب المقدّس، قيامة المسيح في سيناء**، ترجمة آسيا محمد الطريحي، ص ١٧.

(٢) وردت الرّواية في كتاب المؤرّخ محمّد بن إسحاق عن سلمان الفارسي، **ألف راهب وراهب وقصّتهم مع الإمام عليّ بن أبي طالب**، حقّق النّصوص وعلّق عليها وقدّم لها محمّد عبد الرّحيم، عن مخطوطة في مكتبة الأسد الوطنيّة بدمشق، دار الحكمة، الطّبعة الأولى ١٤١٦ هـ/ ١٩٩٦ م، ص ٣٧ ـ ٣٨.

(٣) انظر عمل مركز الدّراسات الإستراتيجيّة والبحوث والتّوثيق (بإشراف سمير سليمان وإعداد نخبة من الباحثين: السيّد محمد حسين فضل اللّه، فهمي هويدي، رضوان السيّد، سامي مكارم، طارق متري، المطران جورج خضر، المطران كيرلس سليم بسترس، وليم سليم قلادة)، **العلاقات الإسلاميّة المسيحيّة، قراءات مرجعيّة في التّاريخ والحاضر والمستقبل**، بيروت، الطّبعة الأولى ١٩٩٤ م، ص ٦١ ـ ٦٢.

للوجدان المصري، والمرادفة لمصر وأصبحت رمزاً للإستقلال القومي في غياب إستقلال سياسي حقيقي واستطاعت بذلك أن تستقرّ في العمق الدّفين للعقل المصري[1].

هذا والحوار متواصل إلى اليوم، وهو حوار يحاول استشراف المستقبل، وتحدّي الخطوات الخجولة بثقل موروثها التّاريخي، وصمت مصادره عن التّخاطب المتكافئ، سيّما وأنّ كثرة من علماء الأنتروبولوجيا يتّهمون الإسلام بكونه عاجزاً عن نسج علاقات مع الخارج بسبب النّزعة الشّموليّة للوحي لديه ورفضه وجود الآخر كشاهد على إيمان آخر، في مقابل العطف الشّمولي للمسيحيّة كما ذهب إلى ذلك كلود ليفي ستروس[2] الذّي ردّ عليه الكاتب محمد حسين دركوب بما ورد في القرآن من قوله تعالى: «كذلك زيّنا لكلّ أمّة عملهم»[3]، وبينّ أنّ الآية تدلّ على أنّ كلّ أمّة لها شعور واحد بمقاييس مختلفة في الحكم والإدراك، لأنّ الجوّ الاجتماعي الخاصّ بكلّ أمّة هو الذّي يصنع ذوقها الإدراكي[4]. وذهب آخرون إلى أنّ الآية أعلاه إعلان إسلاميّ صريح بحقّ الاختلاف وشرعيّته[5].

٢ ـ أثر المسيح في حركة الزّهد والتّصوّف الإسلاميين

تتّفق أغلب المصادر على أنّ الحضارة العربيّة الإسلاميّة فتحت أبوابها بعد وفاة الرّسول على البلدان المجاورة من فارس، وسوريا، ومصر، واتّصلت هناك بالدّيانات القديمة والفلسفات والمذاهب اللاهوتية ولم تلبث العقيدة الإسلاميّة البسيطة أن شهدت تحولاً تدريجيّاً تحت تأثير تلك الثّقافات المختلفة، ويذهب أكثر المستشرقين ومنهم نيكلسون إلى أنّ متصوّفة الإسلام تعلّموا الكثير من الزّهد المسيحي وأنّ البذور التّي غُرست في بلاد العرب قبل البعثة المحمديّة ظلّت سارية من بعده. فقد كان العرب يجلّون الرّهبان، ويهتدون بأنوارهم المنبعثة من صوامعهم في اللّيالي المظلمة[6].

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٥٦.

(٢) انظر كلود ليفي ستروس، **العرق والتّاريخ**، ترجمة سليم حدّاد، المؤسسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت، ١٩٨٢م، ص ٤٦٦ ـ ٤٦٧.

(٣) الأنعام [٦/١٠٨].

(٤) محمد حسين دكروب، **الأنتروبولوجيا الذاكرة والمعاش**، دار الحقيقة، بيروت، الطّبعة الثّانية ١٤١١ هـ / ١٩٩١ م، ص ٨١.

(٥) انظر جيرار لوكلرك، **الأنتروبولوجيا والاستعمار**، ترجمة جورج كتورة، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٢م، ص ١٥٣.

(٦) انظر رينولد نيكلسون، **في التّصوّف الإسلامي وتاريخه**، ص ١١٤.

والواقع أنّ منطقة الشّام كانت تموج بالفرس واليونان والمسيحيين والسّريان قبل فتحها. وقد توسّع ارتباط العرب بالنّصارى في العصر الجاهلي، وينقل عن تلك الفترة أنّ الفتن والحروب والكوارث الشّديدة في شبه الجزيرة العربيّة أدّت إلى هروب بعض العرب إلي الأديرة ومنها أطلعت على الرّهبنة المسيحيّة وظلّت أفكارها سارية بعد الإسلام. هذا إلى جانب انتشار النّساك والرّهبان في صحاري مصر الشّرقيّة هرباً من الرّومان والتّي أدّت بهم إلى قطع صلتهم بالعلائق البشريّة والتّضحية بحياتهم متمثّلين بالسّيد المسيح تقرّباً وقرباناً[1]. وقد تأثّر العرب بتلك الأساليب في تطهير النّفس وتصفيتها وظهر ذلك عن طريق هجر الدّنيا واعتزال النّاس في الأديرة، وإقامة الأبنية في المناطق النّائية، وتفاعل كلّ ذلك مع ما حمله الإسلام من دعوة إلى التّقوى والرّضا والصبر على البلوى والشّكر.

وعلى الرّغم من أنّ العدد الكبير من الباحثين المسلمين لا يختلفون في أنّ التّصوّف نشأ نشأة إسلاميّة مبنيّة على الزّهد الذي اتّصف به النبي محمد والعدد الأكبر من الصّحابة والتّابعين، وأنّ حالة الزّهد تلك كانت أمراً طبيعيّ الحدوث بفعل النّصوص القرآنيّة والأحاديث النبوية التّي تحمل المؤمن على العمل من أجل الآخرة، والإقلاع عن الانغماس في عرض الدّنيا الزّائل مع المطالبة بتزكية النّفس والتّوكّل الدّائم على اللّه ورجاء رحمته كما في قوله تعالى: «اعلموا إنّما الحياة الدّنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد كمثل غيث أعجب الكفّار نباته ثمّ يهيج فتراه مصفرّاً ثمّ يكون حطاماً وفي الآخرة عذاب شديد ومغفرة من اللّه ورضوان وما الحياة الدّنيا إلاّ متاع الغرور»[2]. فإنّ ذلك الزّهد برأيهم لم يسلم من التّأثيرات الفلسفيّة والدّينيّة غير الإسلاميّة، وفي ذلك يقول عمر فرّوخ: «التصوّف الإسلامي مبنيّ في أساسه على الإسلام، ولكنّنا لا نستطيع فهمه حقّاً ما لم نفهم التّطوّر الذّي سلكه الدّين الإسلامي في انتشاره وتقلّب الأحوال به. وبما أنّ الحركات لا تكون أبداً خالصة من المؤثّرات الأجنبيّة فإنّ التّصوّف في الإسلام لم يكن خالصاً من عناصر غريبة عنه. وإنّ تلك العناصر لم تدع إليها حاجة العرب إلى ما عند غيرهم بل اقتضى وجودها في التّصوّف الإسلامي أنّ كثيرين من المتصوّفة كانوا من غير العرب وحملوا معهم اعتقادات متفرّقة»[3].

---

(١) عبد الحكيم عبد الغني قاسم، **المذاهب الصّوفيّة ومدارسها**، ص ٣٣ ـ ٣٤.

(٢) الحديد [٥٧/ ٢٠].

(٣) د، عمر فرّوخ، **التّصوّف الإسلامي**، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م، ص ٢٩.

ولفهم كلّ تلك التّفاعلات علينا أن نضع في اعتبارنا الغاية المقصودة من التصّوف، ومنها ندرك مساحة المؤثّرات وما ذهب إليه كلّ طرف من شواهد وتعليلات لكونها تخضع لما ينطبع في ذهن محلّليها وما تعنيه لهم ألفاظها عند الإطلاق. فالتّصوّف المنبثق من الزّهد إمّا أن يكون :

- سبباً من أسباب المعرفة وتكون الغاية منه ثقافيّة تحتوى كلّ التّفاعلات وتستوعبها،
- وإمّا أن يكون طريقاً إلى الكمال فتصير الغاية منه أخلاقيّة،
- أو يكون وسيلة للخلاص من عذاب الآخرة وتكون الغاية منه دينيّة.

وتاريخ التّصوّف بمعناه الشّامل لجميع أنواعه وصوره يمتدّ إلى ما قبل الإسلام لذلك ترجّح كثرة من الأقلام أنّ المسيح أثر من جملة آثار تركت بصمتها في شؤون الرّوح سيّما وأنّ العرب عرفوا الإنجيل وترجموه ترجمة فصيحة كما يذهب إلى ذلك محمد جواد مغنية، وأنّ أثر ذلك واضح في الكتب على مثال كتاب **عيون الأخبار** لابن قتيبة، ويضيف المؤلِّف نفسه أنّ أمثلة تأثّر المتصوّفة العرب بالنّصرانيّة واضح يدعو إلى النّظر فأنت ترى النّصرانيّ المتبتّل يدخل الكنيسة وفي جيبه كتاب يشتمل على طوائف من الأدعية والصّلوات، والمتصوّف المخلص يدخل المسجد وفي يده كتاب يشتمل على طوائف الاستغاثات والأحزاب والأدوار[1]. مع ذلك يفرّق الكاتب بين الرّهبانيّة والتّصوّف، وبخاصّة التّصوّف النّظري الذّي هو أحد أسباب المعرفة فيقول: «لا يمكن للباحث المنصف أن يُرجع التّصوّف بمعانيه المتشعّبة إلى أصل واحد محدود»[2].

إنّ الخلاف حول مدى تأثير المسيح والنّصرانيّة في الفكر الصّوفي الإسلامي يرجع إلى تنوّع التّجربة الصّوفيّة ذاتها وبالتّالي إلى تنوّع الأمثلة والمقاربات فيها. فإن كان الكلام وعلى سبيل المثال يشتدّ في النّصرانيّة عن الحبّ الإلهي كما هي الحال في التّصوّف الإسلامي، فإنّ فحواه وبالاعتماد على المصدر القرآني يختلف لأنّ المحبّة التّي دعا إليها القرآن تعكس الطّاعة والانقياد لا الوجد والشّوق. ولكنّنا وفي مقابل ذلك نجد دعائم كثيرة للتّماثل بين التصوّف الإسلامي والتّصوّف المسيحي، فلفظة "الطّريقة" التّي تُطلق على مجموع القواعد والرّسوم التّي يفرضها الشّيوخ على مريديهم إنّما ترجع بالأساس إلى شيخها الخاصّ وهي بذلك لا تملك صفات ثابتة محدودة وهي جميعاً

---

(١) محمد جواد مغنية، **معالم الفلسفة الإسلامية: نظرات في التّصوّف والكرامات**، دار مكتبة الهلال ودار الجواد، بيروت، الطّبعة الخامسة، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ص ١٨٣ ـ ١٨٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٨٥.

(أي الطّرق) متباينة مختلفة. وذلك بحسب نيكلسون شبيه بالطّرق الصّوفيّة المسيحيّة وما كان يُعرف فيها في القرون الوسطى باسم Purgativa Via أو طريق التّطهّر، وهو أقوى أسلحة المجاهدة في محاربة النّفس بالعزلة والصّمت التّي هي طريق التّوبة، أولى المقامات المتّبعة لدى السّالك الصّوفي المسلم[١]. كذلك يظهر التّأثّر بالمسيح في مفهوم الولاية والقطبيّة لدى المتصوّفة ويذكر د. توفيق بن عامر دعائم ذلك المنحى في مقال له فيقول: «في مفهوم الولاية والقطبيّة: لم يقتصر الصّوفيّة في اقتباساتهم من الأثر المسيحي على الحوار مع الرّهبان والنّصارى والاستدلال بأقوال المسيح كما تدلّ على ذلك أخبارهم في كتب طبقات الصّوفيّة، إذ اعتبروه قدوة في الحياة الرّوحيّة ورمزاً للزّهد والمحبّة، وإنّما تأثّروا أيضاً باللاّهوت المسيحي متمثّلاً خاصّة في فكرة التّحرّر والخلاص عن طريق صلة المتناهي باللاّمتناهي وفي تصوّرات الفرق المسيحيّة لظاهرة التجسّد الإلهي في المسيح وعلاقة النّاسوت باللاهوت. وقد وقع التّأثّر بفرقة المصلين Euchitac وكان لهذا التّفاعل صلة بما ظهر في المعتقد الصّوفي الإسلامي من قول بالاتحاد والحلول»[٢]. ولئن كان مقال الدكتور توفيق بن عامر قد ألمّ بأغلب مظاهر التّأثّر في إيجاز، فإنّ الأمثلة تعدّدت لدى الباحثين وجرى التّركيز فيها عن نقاط التّشابه وكيفيّة تمظهرها، وتواصلها مع الزّمن من ذلك ما جاء في كتاب **التصوف والمتصوّفة** الذّي قارب نشاط "زاوية البقطاشيّة" بمصر التّي أقامها بالميم بابا (ت١٥١٦ م) ولا تزال موجودة إلى اليوم والتّي تقوم تعاليمها على تعظيم الإمام علي والتّي كتب فيها السيّد جول لورا Jules Leroy يقول: «إن بعض عناصر معتقد أصحاب البقطاشيّة ورياضاتهم يجعلنا نفكّر بأنّها عناصر من أصل مسيحيّ، إذ هي لا تتمسّك إلاّ بالمظهر الخارجي للإسلام فمعتقدهم يعتمد على التّثليث، بحيث يحتلّ علي مكان المسيح، وهم إذ يجتمعون في دير خلوتهم يحتفلون بما يشبه آخر عشاء السيّد المسيح عليه السّلام... كما أنّهم يعترفون بخطاياهم لكبراء مرشديهم، ويحصلون منهم على الغفران»[٣].

وعن تواصل تأثّر العرب ومن بعدهم المسلمين بصورة المسيح المحفوظة في الذّاكرة الدّينيّة، تذكر المصادر والمراجع أمثلة لمن سلكوا طريقه، أو صرّحوا بإعجابهم وإقتدائهم به بداية من الفترة الجاهليّة، مروراً بنشاط حركة الزّهد فالتّصوّف في الفترة

---

(١) رينولد نيكلسون، **في التصوّف الإسلامي وتاريخه**، ص ٧٨.

(٢) د. توفيق بن عامر، «الولاية: المصدر اليهودي والمسيحي»، مجلّة **الحياة الثّقافيّة**، السّنة ٢٥، العدد ١١٢، فيفري/شباط ٢٠٠٠ م، ص ٩.

(٣) جان شوقلي، **التّصوّف والمتصوّفة**، ص ٩٠.

الإسلاميّة وصولاً إلى بعض الآثار المتأخّرة. وقد أورد رينولد نيكلسون أمثلة اقتطعها من بعض المصادر العربيّة على غرار **سيرة ابن هشام** بيّن بواسطتها عمق الأثر الذّي تركه المسيح في العرب، فذكر على سبيل المثال بهلول بن ذؤيب الذّي خرج إلى الجبل بجوار المدينة ولبس لباس الشعر، وربط يديه خلف ظهره بسلاسل من حديد وجعل يصيح : «يا ربّ انظر إلى بهلول في الأغلال يعترف بذنوبه». كما ذكر أبو لبابة لمّا ندم على خيانة ارتكبها فربط نفسه إلى عمود في مسجد المدينة وبقي على هذا الحال حتّى أيقن أنّ اللّه غفر له[١]. ويستنتج الكاتب من ذلك أن أثر الرّهبنة المسيحيّة ـ ولا سيّما على طائفة من المتصوّفة التّي عُرفت بالبكائين ـ واضح وكذلك الإقبال على التّقاليد المسيحيّة التّي تعظّم السيّد المسيح، وعلى القصص الإنجيليّة التي من الثابت تلهّف المسلمون على قراءتها، من ذلك كما يقول المجموعة المعروفة بالإسرائيليات والتّي يقال إنّ وهب بن منبه (ت ٦٢٨هـ) قد جمعها. ولم ينتبه زهّاد الإسلام إلى كون لباس الصّوف هو زيّ الرّهبان إلاّ في فترة متأخّرة، ولم تتردّد عبارة "لا رهبانيّة في الإسلام" إلاّ بعد مضيّ عدّة قرون، حيث بقي متصوّفة الإسلام يسألون عن نشاط نسّاك وزهّاد المسيحيّة وعن علوم اللاّهوت إلى حدود الفترة التّاريخيّة الممتدّة إلى نحو ٢٥٠هـ / ٨٦٤م ويتساءلون عن مصادر الحكمة التّي يتمتّع بها الرّهبان. هذا إلى جانب استئناسهم بمواعظ الرّهبان كما جاء في **خطاب الرّهبان** للبرجلاني (ت ٢٣٨ هـ) الذّي أشار فيه إلى مخاطبة الأرواح وهي متهيئة للموت وجاهزة لذلك الزّائر المنتظر، والتّي استنتج منها ماسينيون محاكاة الأعمال المسيحيّة[٢].

وعن تلك المحاكاة أمثلة ومقاربات في أفكار المتصوّفة ونظريّاتهم كما في فكر الجنيد (ت ٢٩٧ هـ) الذي يدور حول مبدأ قرآنيّ وهو "الميثاق" الذّي يُعتبر بحسب جان شوقلي فكرة مركزيّة وإن كانت معقّدة شديدة التّعقيد، لأنّها تذكّر بفكرة العهد المألوفة في الكتب المقدّسة من الأناجيل والتّوراة، وهي فكرة العقد بين اللّه وبين عباده المخلصين. وقد استقصى البحث عن الميثاق لدى الجنيد في جهة المصير الأبدي، والالتزام الشّخصي للفرد تجاه ربّه. هذا الميثاق هو عقد أوّلي يمثّل لدى المتصوّفة ما يشبه التّصريح والبوح بالحبّ الذّي خصّهم اللّه به في سابق قضائه بما ذرأ في صلب آدم... باسم البشريّة جميعاً. وهذا الإقرار لإرادة اللّه يوجب لدى المتصوّف

(١) رنولد نيكلسون، **في التّصوّف الإسلامي وتاريخه**، ص ٤٥.

(٢) Louis Massignon, *Essai Sur Les Origine Du Lexique Technique De La Mystique Musulmane*, Libraire philosophique, Paris, 1954, pp. 72 - 73.

تزكية أعماله وبذل وسعه في إماتة أحاسيسه والإنفصال عن قدرته لينتهي إلى الفناء في من يأمله. إنّ الدّخول إلى الحياة الأولى حيث ولد الحبّ يجرّ إلى تبدّل صفات العاشق وتداخلها مع أوصاف محبوبه[١].

وعن استئناس المتصوّفة بالنّمط المسيحي يستشهد الهجويري بالمسجد كما يستشهد بالكنيسة فيقول: «فمن تكون كلّ حركته هوى (مثل الجاه واللّذّة) فإنّه بعيد عن الحقّ وإن يكن معك في المسجد، ومن ينقطع عن الهوى ويفرّ من متابعته فإنّه قريب من الحقّ وإن يكن في الكنيسة. ويروى عن أحد الصّحابة أنّه سأل راهباً كان مقيماً بالدّير منذ سبعين سنة بحكم الرّهبانيّة ـ وشرط الرّهبنة أربعون سنة ـ عن الشّرف الذّي أخلد إلى الدّير تلك المدّة الطّويلة. فأجاب الرّاهب قائلاً: ذلك لأنّ لي كلباً ـ ويقصد بالكلب نفسه ـ فأقمت هنا أحرسه وأكفي الخلق شرّه»[٢].

أمّا الغزالي (ت ٥٠١ هـ) فقد أثار البعض ومنهم نيكلسون وجوه تشابه بين كتابه **المنقذ من الضّلال** وبين كتاب القدّيس أوغسطين المعروف بـ **الإعترافات** على الرّغم من أنّ الغزالي لا يعدّ في قائمة المتأثّرين بالمسيحيّة وبصورة المسيح فيها. وأهمّ هذه المقاربات أو الموازنات التّي جرى رصد أوجه الشّبه فيها مرحلة الكشف الإلهي الذّي نجّاه اللّه به من غائلة الشكّ والذّي عبّر عنه بالنّور الذّي قذفه اللّه في صدره ووصفه بأنه مفتاح أكثر المعارف. وقد ظهر عنده أنّه لا مطمع في سعادة الآخرة إلاّ بالتّقوى والكفّ عن الهوى، وأنّ رأس ذلك كلّه قطع علاقة القلب عن الدّنيا بالتّجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والإقبال بكنه الهمّة على اللّه تعالى. ويذكر نيكلسون ما كتبه أحد علماء الألمان الشّباب وقارن فيه بين شخصيّة الغزالي وشخصيّة القديس أوغسطين وقابل بينهما مقابلة طريفة على حدّ قوله فقال: «إنّ شخصيّة أوغسطين قد كملت عن طريق الإتّصال الرّوحي الوثيق الذّي كان بينه وبين اللّه من جهة، وبينه وبين المسيح من جهة أخرى، بينما انتهت حياة الغزالي الرّوحيّة باعترافه بحقيقة النبوّة وتسليمه المطلق بأوامر الدين»[٣].

ولعلّ أكثر من التصقت به شخصيّة المسيح من متصوّفة الإسلام هو ابن عربي (ت٦٨٣هـ) الذّي لا يتردّد في أن يقول إنّه قد التقى بأكابر الصّوفيّة ممّن اقتدوا بإلهامات قلب المسيح ونوره. وقد جاء في كتاب **التّصوّف والمتصوّفة** لجان شوقلي «أن

---

(١) انظر جان شوقلي، **التّصوّف والمتصوّفة**، ص ٤٠ ـ ٤١.

(٢) أبو الحسن الهجويري، **كشف المحجوب**، ج ٢، ص ٤٣٨.

(٣) رينولد نيكلسون، **في التّصوّف الإسلامي وتاريخه**، أنظر الصّفحات من ١٤٠ إلى ١٤٤.

ثمة أوجه تشابه كثيرة يمكن حصرها بين القديس جان دي لاكروا (١٥٤٢ ـ ١٥٩١ م) وابن عربي ممّا دفع البعض إلى تقديم تصوّفه على أنّه إسلام تنصّر. وعن عمل التّوفيق والتّكيّف الذّي طبع الأفكار الإستشراقيّة يستشهد بقول ابن عربي: «لقلبي قدرة على أن يتشكّل بكلّ صورة، دين لراهب مسيحيّ، وهيكل للتّماثيل، ومسرح للغزلان، وحجر أسود للحجّاج... إنّ الحبّ هو اعتقادي وإيماني»[١]. ولقد ظلّ ابن عربي وفيّاً لصورة المسيح كنبيّ والتفت إلى دنيويّته وإلى تحوّله التّاريخي وإلى خلوده، باعتبار ارتباطه بالخالق الذّي يرجع إليه الوجود، ثمّ باعتبار نفخ الرّوح فيه وتمتّعه بالحياة الجسمانيّة من دون مشاركة زوجين ومن دون تدخّل عوامل ثانويّة. فصار المسيح الشّهادة المباشرة لفردانيّة الخالق الذّي نفخ فيه الرّوح ونصره على الموت وجلّى فيه رحمته، ولذلك خصّه ابن عربي بختم الولاية[٢].

والواقع أنّ هذا الأثر الذّي تمتّع به المسيح في الفكر الصّوفي الإسلامي له من الرّواسب الثّقافيّة الغربيّة ما يسنده ولا سيّما منها ما يتعلّق بالأثر الفلسفي.

الأثر الفلسفي:

فثّابتٌ أنّ الثّقافة الهلّينيّة التّي انتشرت بين المسلمين وعكفوا على دراستها في حدود القرنين الثّاني والثّالث هجري طغت عليها موجة العلوم اليّونانيّة التّي بلغت ذروتها آنذاك في مراكز كثيرة مثل الأديرة المسيحيّة في الشّام، ومدرسة جنديسابور الفارسيّة في خوزستان، وبين الصّابئة في جزيرة العرب. واستطاع ذلك الطّابع الفلسفي أن يتوسّع في مراكز التّصوّف بمصر والشّام حيث يتجمّع فلاسفة الأفلاطونيّة الحديثة بهراطقة المسيحيين، وقد أدرج نيكلسون[٣] في كتاباته عن تلك الفترة بعض الرّواد من الرّهبان السّوريّين الذّين نقلوا كتابات منسوبة إلى ديونيسيوس الأريوباجي[٤] الذّي تنصّر

---

(١) جان شوقلي، **التّصوّف والمتصوّفة**، ص ٢٠ و ٦٤.

(٢) Roger Arnaldez, *Jésus Fils De Marie Prophète De L'islam - Jésus Dans La Mystique Musulmane*, Collection Jésus Et Jésus- christ, Paris, 1980, pp. 215 - 216.

(٣) رينولد نيكلسون، **في التّصوّف الإسلامي وتاريخه**، ص ١٤.

(٤) دينوسيوس الأريوباجي: يذكر **معجم الفلاسفة** أنّه اسم مستعار يخفي شخصيّة غامضة لا تعرف هويّتها الحقيقيّة، وكلّ ما يعلم عنه أنّه كتب بين ٤٨٢ م و ٥٣٠ م بموهبة أصليّة وقويّة مباحث ورسائل بجّلها العصر الوسيط تبجيلاً يكاد يعادل تبجيل الكتاب المقدّس. وتضمّ المدونّة الدينوسيّة مجموعتين من بينها من اهتمّ بالتّرسيمات اللاهوتية، واللاّهوت الرّمزي، وهي من المؤلّفات الضّائعة. وقد قيل عنه إنّه احتلّ مكانة رفيعة في التّاريخ الأرثوذكسي في الشّرق. انظر جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص ٣١٠ ـ ٣١١.

على يد القدّيس بولس كما ذكر والتّي انتشرت بين الشّرقيين وعكفوا على دراستها، ومن ذلك رجّح اتّجاه نشأة التّصوّف الإسلامي من اتّحاد الفكر اليوناني بالدّيانات الشّرقيّة أو بمعنى أدقّ اتّحاد الفلسفة الأفلاطونيّة[1] بالدّيانة المسيحيّة، بالمذهب الغنوصي وما أصابها أثناء تفاعلها من تغيير وتحوير شدّ رجال إليه التّصوّف الإسلامي، ولا سيّما بالنّظر إلى محاولات المسيحيين تعديل صورة الإله المتعالي لديهم بما يتوافق مع المثال الرّوماني الإغريقي، ممّا دفع بالبعض منهم إلى اليقين بأنّ "يهوه" الذّي تحدّث عنه الكتاب المقدّس وإله الفلاسفة واحد، وأنّ ذلك الشّعور الذّي ينتاب المسيحي والفيلسوف ليس سوى صورة اللّه المنقوشة في وجوههم[2].

والثّابت أيضاً أنّه وفي نهاية القرن الثّالث للهجرة تحوّل الزّهد الإسلامي إلى حركة دينيّة اصطبغت بمقوّمات الفلسفة الغربيّة **كوحدة الوجود**، وبدأ التّصوّف الإسلامي يخوض في الكلام عن الماهيّة الإلهيّة التّي تربط المتناهي باللاّمتناهي والتّي كانت لديهم موضع بحث ونظر[3]. عند ذلك اختلط التّصوّف الإسلامي بشيء من أصول الفلسفة الإشراقيّة، وشاع القول بالحلول والاتحاد كما عُرف لدي الحلاّج واشتدّ الكلام عن مجاهدة النّفس وقطع العلائق بين النّفس والبدن، والإقبال على اللّه بالكليّة علماً دائماً مستمرّاً. وفي القرن الرّابع هجري صار المتصوّفة يتحدّثون عمّا يعرض لهم أثناء المجاهدة من أحوال وخواطر، وما يتنقلون فيه من مقامات[4]. وصار الحديث عن الماهيّة الإلهيّة محلّ نظر لدى المحلّلين وتتالت مقارباتهم بخصوص الرّوح الفلسفية

---

(١) الأفلاطونيّة: نسبة إلى أفلاطون (ت نحو ٣٤٧ ق.م) والمعرفة عند أفلاطون تنحصر بالذّوق والكشف والمعرفة القلبيّة فمن أقواله في الصّدد: «يجب عليّ أن أدخل في نفسي، ومن هنا أستيقظ، وبهذه اليقظة أتّحد باللّه».

كما ردّد: «يجب أن أحجب عن نفسي النّور الخارجي، لكي أحيا وحدي في النّور الدّاخلي».

وقال في موضع آخر: «إنّي ربّما خلوت إلى نفسي، وجعلت بدني جانباً، وصرت وكأنّني جوهر مجرّد بلا بدن، فأكون داخلاً في ذاتي راجعاً إليها خارجاً من سائر الأشياء فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً».

وقال فورفوريوس وهو تلميذ أفلاطون: «إنّ الغاية من الفلسفة هي القضاء على شهواتها، وبالمجاهدة تتوصّل إلى معرفة اللّه».

إنّ كلّ ذلك يدفع إلى تصوّر استناد التّصوّف الإسلامي إلى مثل هذه المنابع. انظر محمد جواد مغنية، **معالم الفلسفة الإسلامية ونظريّات في التّصوّف والكرامات**، ص ١٩٧.

(٢) كارين أرمسترونغ، **اللّه والإنسان**، ص ١١٠.

(٣) لمزيد من التّوسّع انظر رينولد نيكلسون، **في التّصوّف الإسلامي وتاريخه**، ص ١٢٩.

(٤) د. عمر عبد اللّه كامل، **التّصوّف بين الإفراط والتّفريط**، ص ٥٨ ـ ٥٩.

السّائدة في إنتاج المتصوّفة. وفي سياق ذلك يذكر نيكلسون العقبات الستّ التّي قال بها إبراهيم بن أدهم (ت ١٦١ هـ) وبين أنّ السّالك لا ينال درجة الصّالحين حتّى يجتازها، وبيّن أنّها تذكّر بما ورد في الفلسفة من ذكر أبواب سبعة لا تفتح للنّفس وهي سائرة في طريقها إلى الخلاص إلاّ إذا حصّلت العلم الباطن واجتازت الحواس القائمة عن أبوابها واحداً واحداً[١].

أمّا صيحة الحلاّج أنا الحقّ فتوضّح أنّ إله المتصوّفة ليس حقيقة موضوعيّة، بل حقيقة ذاتيّة عميقة شأن الحقائق الفلسفيّة. لذلك قيل عنه بأنّه لم يكن مجدفاً على اللّه، بل كان غير حكيم في إعلان حقيقة سريّة، لأنّ المتصوّف الذّي استعاد رؤيته الأصليّة لله قد اكتشف الصّورة الإلهيّة داخل ذاته كما ظهرت في يوم الخلق، سيّما وأنّ الوحي بالنّسبة له هو حدث يحدث داخل روحه وهو ليس بالحدث الرّاسخ كما يعتقد معظم التّقليديّين. وبهكذا تصوّر تحوّل بعض فلاسفة الإسلام إلى التّصوّف وإلى النّقاشات الموضوعيّة عن اللّه، وأحدث أمثال السّهروردي وابن عربي رباطاً لا ينفصم بين الفلسفة الإسلاميّة والتّصوّف، وتواتر لديهم ذلك النّفس الفلسفي المأثور عن البسطامي والحلاّج، واستطاعت تلك الفلسفة الصّوفيّة أن تبيّن كفاءتها العقليّة وتقدّم فكراً متيناً. فما الفلسفة الإشراقيّة للسّهروردي ـ الذّي لُقّب بشيخ الإشراق ـ إلاّ دليلاً على ضوء الفجر الذّي يأتي من الشّرق ويثير فيه القلق من عالم الظلّ، فتتوق نفسه إلى العودة إلى مثواها الأوّل[٢]. وما النّسق الفكريّ لدى ابن عربي إلاّ مثالاً للأثر الفلسفي، بل للعقل المدعم بالذّوق الذّي يعني به اللّطيفة الرّبانيّة الرّوحانيّة. فالعقل لديه لامنطقي برهاني، ولاجدلي، بل هو عقل قادر على تلقّي التّجلّي الإلهي. فالتّجربة الحسيّة لديه تعطي الوجدان والقلب دوراً رئيساً فاعلاً، إلى جانب التّأويل العرفاني أو بتعبير اصطلاحيّ أدقّ المنهج الكشفي الذّي يقوم على النّظرة الشّموليّة الجامعة للقلب وأسراره ،والذّوق وإدراكه، والرّمز والإشارة والخيال، وذلك شديد الوضوح في نصوص ابن عربي بتعبيرها العتميّ المعقّد[٣].

لقد ركّزت أغلب المدارس الأوروبية على تأثّر الفكر الصّوفي الإسلامي بالدّيانة المسيحيّة وبصورة المسيح التّي عكستها، ومزجت تلك الرؤية بالأثر الفلسفي الذي كان حلقة ربط بين التّصوّف المسيحي والتّصوّف الإسلامي ولا سيّما في غياب مدارس

---

(١) انظر رينولد نيكلسون، **التصوّف الإسلامي وتاريخه**، ص ١٧.
(٢) انظر كارين أرمسترونغ، **اللّه والإنسان**، ص ٢٣٥.
(٣) د. محمد العدلوني الإدريسي، **مدرسة ابن عربي الصّوفيّة ومذهبه في الوحدة**، ص ١٤ ـ ١٥.

إسلاميّة تبحث في الغرض واقتصار التّحاليل على القدرات الفكريّة الفرديّة والنّزعات الشّخصيّة.

المدارس الأوروبية وبحثها في أصول التّصوّف الإسلامي

المدرسة الإنجليزيّة	المدرسة الألمانيّة	المدرسة الفرنسيّة	المدرسة الإسبانيّة
ركّزت على أنّ جذور التّصوّف الإسلامي ممتدّة إلى الرّياضات الهنديّة وإلى الرّهبنة المسيحيّة. والتّصوّف الإسلامي في نظرها جزء من ظاهرة التصوف العام.	بحثت في المؤثرات الدخيلة على الإسلام ومنها اتّصال المسلمين باليهود والنّصارى.	ترجع المدرسة الفرنسيّة جذور التصوّف الإسلامي إلى الأثر المسيحي.	دراسة هذه المدرسة منصبّة على أن التصوّف ظاهرة اجتماعية. كما ربطته بالرهبنة مثلما فعلت المدرسة الفرنسية.

والواقع أنّ جلّ الدّراسات وخاصّة منها تلك التّي تُنسب إلى المستشرقين أكّدت على الدّور الذّي لعبه المسيح في فكر المتصوّفة، وصرّحت بأنّه لا يمكن اعتباره محدوداً دونما أهميّة. فليس مستبعداً أن يتأثّر متصوّفة الإسلام بنموذج الحياة الرّوحيّة التّي أسسّ لها المسيح، والتّي تقوم على الزّهد والسّياحة وعلى ترويض النّفس على المرور من خشية عقوبة الخالق إلى نسج علاقات محبّة معه. لذلك عدّ البعض المسيح متصوّفاً دخيلاً على الإسلام باعتبار عمق تجربته الرّوحيّة[١].

ومن الواضح أنّ وجود أفكار مشتركة بين الدّيانات المقدّسة من شأنه أن ينعكس على الأفكار الصّوفيّة، وعلى المنطق الصّوفي. وهذا لا يشكّل حجّة لصالح النّظرة الأحاديّة التّي تربط نشوء التّصوّف بالمؤثّر المسيحي فحسب، ولكن من المهمّ الالتفات إلى المساحة التّي احتلّتها صورة المسيح في التّجربة الإنسانية ككلّ. وليس غريباً بعد

(١) Louis Gardet, *Regards Chrétiens Sur L'islam*, France, 1986, p. 164.

ذلك أن نلاحظ ما سرى إلى أرباب الصّوفيّة من نزعة مشتركة نحو محو الحدود التّي تفصل بين العقائد باعتبار أنّ «الشّوق إلى اللّه كما يردّد المتصوّفة يجب أن يمحو في النّفوس الصّور الخارجيّة للعبادة... فأشكال الشّعائر وضروبها ليست إلاّ وسائط يجب تجاوزها إلى الحقيقة الإلهيّة التّي تنطوي عليها»[1]. وذلك ما عناه الحلاّج لمّا قال: «من لاحظ الأعمال حجب عن المعمول له ومن لاحظ المعمول له حجب عن رؤية الأعمال». كما ردّد: «واعلم أنّ اليهوديّة والنّصرانيّة والإسلام وغير ذلك من الأديان، هي ألقاب مختلفة وأسماء متغايرة والمقصود منها لا يتغيّر ولا يختلف»[2]. ويقول ابن عربي: «فكن في نفسك هيولى لصورة المعتقدات كلّها، فإنّ اللّه تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد:

عقد الخلائق للإله عقائداً   وأنا اعتقدت جميع عقوده»[3]

وما يسعني أن أقول في ضوء كل ما سبق إلاّ أنّ الكلّ الثّقافي في العرف الصّوفي لا ينظر إلى الأجزاء الهائجة في موروثه، بل إلى العلاقات السّارية في منطق الإبداع المتجدّد وفي العلاقات الوجدانيّة تجاه الإشكاليّات الكبرى للوجود، والعمل على حلّها بمعايير الحقّ المتسامي. فعندما يقبل المتصوّف على اللّه يجيء بكلّ ما عنده[4] لأنّ الكلّ هو العروة الكبرى والحقيقة العظمى في الوجود. ولا أعظم من الكلّ في الإبداع الذّي يتمثّل الذّات المبدعة. ومن ثمّ فليس المجيء مع الكلّ سوى المجيء بلا قيد ولا شرط ولا شائبة من أجل العمل على صهر الحقائق الحيّة للملك والملكوت في وحدة مستقلّة مميّزة يدرك المتصوّف نسج خيوطها.

ولقد حصل في التّجربة الصّوفيّة توظيف عالم الملكوت الثّقافي التّاريخي في الصّور والمعاني المتسامية من أجل الحقّ المطلق، وهو توظيف تراكم في مجرى معاناة الإرادة الصّوفيّة وتسوية ذاتها بمعايير الحقّ والحقيقة. والطّريق الصّوفي في حدّ ذاته هو طريق تربية الإرادة وتسويتها، وهو طريق نزع قشور التّصوّرات التّقليديّة والأحكام الجزئيّة، لأنّ غايته النّهائيّة هي التجلي بصفات الحقّ، وليس التّجلّي بصفات الحقّ سوى رؤية الأشياء كما هي عليه وتذوّقها المباشر، ومعاينة حقائقها. فالإبداع الحقّ هو يقظة دائمة يتّحد فيها الضّمير الثّقافي بالحقّ المطلق.

---

(١) انظر عرفان عبد الحميد فتاح، **نشأة الفلسفة الصّوفيّة وتطوّرها**، ص ٩٣.

(٢) انظر المرجع نفسه، ص ٩٣. وانظر كذلك عبد الرّحمن بدوي، **شخصيات قلقة في الإسلام**، ص ٦٧.

(٣) ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج ٢، ص ١١٣.

(٤) انظر ميثم الجنابي، **حكمة الرّوح الصّوفي**، ص ٣٤٦.

٣ ـ موقع المسيح من التّصوّف الإسلامي بين القراءة الإستشراقيّة والقراءة الإسلاميّة :

أ) أهميّة الاستشراق في ترجيح كفّة الرّافد المسيحي :

إنّ مثل تلك المواقف الآنفة الذّكر حول الأثر المسيحي على التّصوّف الإسلامي، أثارت ردود فعل مختلفة من أهمّها ما ذهب إليه فريق من أنّ الحركة الإستشراقيّة خدمت ذلك البعد وحوّلته إلى نظريّة ثابتة، في حين أنّ التّصوّف مذهب إسلاميّ خالص. واستمرّ الحوار في المسألة بين المؤيّد والرّافض على الرّغم من أنّ علماء الإسلام لم ينكروا الفضل الذّي قدّمه علماء الغرب في أوائل القرن التّاسع عشر وحتّى اليوم والجهود التّي بُذلت من أجل البحث في التّصوّف وجذوره، ولم ينكروا وعورة الطّريق وعدم استكمال العدّة للسّير فيه كما يقول رينولد نيكلسون. وقد كانت تلك الجهود الأولى متّجهة نحو التّصوّف الفارسي والشّعر الفارسي حيث ترجمت أشعار عدّة، وسرعان ما زحفت هذه الحركة إلى التّصوّف برمّته في حدود ضيّقة رسمتها الظروف آنذاك ولعلّ أقساها وأبعدها أثراً في نتائجهم قلّة أصول التّصوّف المطبوعة، وجهل الباحثين بما حوته بطون مكتبات العالم من مخطوطات قيّمة(١). ولمّا بدأت حركة طبع الكتب في مصر والهند وغيرهما في النّصف الثّاني من القرن التّاسع عشر وأخذ يتدفّق سيلها، تغيّر مجرى البحث العلمي وبرزت أولى المحاولات تربط بين نشاط نسّاك المسيحيّة وزهّاد الإسلام(٢).

ولمّا دخلت فكرة الحبّ الإلهي في الزّهد بفضل بعض النّاسكات من أمثال رابعة العدويّة (ت نحو ١٣٥ هـ) التّي شُبّهت في بعض خصائصها بمريم المجدلية المذكورة في الأناجيل(٣)، أُرجع التّصوّف الإسلامي إلى مراجع مختلفة رهبانيّة وبوذيّة. وأخذ الكلام يحتدّ عن الأثر الفلسفي ووحدة الوجود فيه وظهورها المتأخّر مع الحلاّج وابن عربي وما ظهر لدى السّهروردي من حكمة إشراقيّة عُدّت مزيجاً من الأفلاطونيّة الحديثة والمذهب الزّاردشتي كما ذهب إلى ذلك المستشرق فون كريمر(٤). وأكّد

---

(١) رينولد نيكلسون، **في التّصوّف الإسلامي وتاريخه**، انظر مقدّمة الكتاب بقلم أبي العلا عفيفي، ص و ـ هـ.

(٢) المرجع نفسه، مقدّمة الكتاب، ص ر.

(٣) جان شوقلي، **التصوّف والمتصوفة**، ص ٢٧.

(٤) رينولد نيكلسون، **في التّصوّف الإسلامي وتاريخه**، مقدّمة الكتاب، ص ر.

البعض الآخر من أمثال المستشرق الهولندي دوزي في كتابه: **مدخل في التاريخ الإسلامي** (الذي طبع سنة ١٨٧٩ م) أنّ أرباب الصّوفيّة أنفسهم حاولوا الرّجوع بمذهبهم إلى قدماء الأنبياء أمثال إبراهيم، وأنّهم نبشوا في الأثر الفارسي الذّي ظهر فيه منذ أحقاب بعيدة فكرة صدور كلّ شيء عن اللّه ورجوع كلّ شيء إليه[١].

وقد عرف القرن التاسع عشر تطوّراً في حركة الاستشراق التّي اتّسمت بالنّقد التّاريخي للعلوم الإسلاميّة، واتّجهت الجهود فيها إلى محاولة الفهم الموضوعيّ القيّم. وظهر جيل جديد من الباحثين في التّصوّف خطا بتلك الدّراسات الأوليّة السّابقة خطوات واسعة عكست مراحل ثلاث في الفكر الإستشراقي: أوّلها مرحلة الجهل أو التّجاهل، وثانيها مرحلة التّكبّر، وثالثها مرحلة التّسامح والفهم كما ظهر في بعض المحاولات ومنها: كتاب **محمد نبيّ صادق** لتوماس كارلايل Thomas Carlyle الذي ظهر سنة ١٨٤٠ م[٢]. ومن أبرز هؤلاء المستشرقين الذّين رسموا خطوات ثابتة في ذلك التّمشّي نذكر: جولدسيهر، ماكس هوتن، ريتشارد هارتمن، البارون كاراديقو، الأسقف أسين بلاسيوس، كارهينريخ بيكر، جوزيف فون هامر، رينولد نيكلسون، لوي ماسينيون، هنري كوربان، براون وغيرهم. ولعلّه من المفيد التّوقّف عند بعض هذه الأسماء.

لقد برز لدى جولدسيهر التّأثّر الكبير بالرّهبانيّة المسيحيّة والأفلاطونيّة الحديثة لذلك رأى أنّ الزّهد المسيحي كان الأقرب إلى حسّ المسلمين[٣]. أما المستشرق هانز هينريخ شيدر فقد رأى أنّ الجانب الباطني في الإسلام تأثّر بالنّموذج المسيحي، وأعطى صورة جديدة للتّقوى الإسلاميّة[٤]. ودرس براون في لفتات مهمّة نشأة الفرق الصّوفيّة وتطوّر مذهبها. فيما استند هارتمان في بحوثه على المراكز الثّقافيّة القديمة للتّصوّف التّي تجسّم امتزاجها برأيه في آثار أبي القاسم الجنيد البغدادي (ت ٢٩٧ هـ)[٥]. وتركّزت بحوث ماسينيون على شخصيّة الحلاّج التّي نشر بخصوصها مؤلّفات سبق ذكرها، وألقى من خلال دراسته للحلاّج فيضاً من الضّوء على تاريخ التّصوّف في

---

(١) المرجع نفسه، الصّفحة ذاتها.

(٢) رينولد نيكلسون، **في التّصوّف الإسلامي وتاريخه**، انظر مقدّمة الكتاب بقلم أبي العلا عفيفي، ص ز.

(٣) المرجع نفسه، ص و.

(٤) انظر د. عرفان عبد الحميد فتاح، **نشأة الفلسفة الصّوفيّة وتطوّرها**، ص ٤١.

(٥) رينولد نيكلسون، **في التّصوّف الإسلامي وتاريخه**، انظر مقدّمة الكتاب بقلم أبي العلا عفيفي، ص م.

القرون الثّلاثة الأولى. ولو أنّ المفكّر محمد عابد الجابري يرى في دراسته للتّصوّف الهروب إلى الذّات ومواجيدها، ويعتبر أنّه اكتشف في الحلاّج المأساة التّي تعانق أزمته الرّوحيّة وأزمة الفكر الأوروبي الذّي ينتمي إليه. ويقرأ فيه في الوقت ذاته رومانسيّة وروحانيّة المسيحيّة الأوروبية في القرون الوسطى[١]. أمّا رينولد نيكلسون الذّي اهتمّ شديد الاهتمام بالحياة الرّوحيّة الإسلاميّة وكرّس جزءاً كبيراً من حياته لدراسة مصادر التّصوّف العربيّة والفارسيّة والعوامل التّي ساعدت على نشأته ونموّه، فقد رأى في التّصوّف الميدان الذّي اتصلت فيه مسيحيّة القرون الوسطى بالإسلام اتّصالاً وثيقاً، وقد كانت النّزعة الصّوفيّة على وفاق شديد مع الفكر المسيحي واشتملت أقدم تراجم المتصوّفة على أقوال منسوبة إلى السيّد المسيح أو مقتبسة عنه[٢]. ويقول في ذات الصّدد بأنّه «ظهر بين الزّهاد طائفة تعرف بالبكّائين، ويذكر بأنّه اسم أخذ عن رهبان المسيحيّة، ويذكر جانب الحكايات العديدة الموجودة في كتب التّراجم والتّي تمثّل الرّاهب المسيحي يلقي المواعظ من صومعته على زهّاد المسلمين السّائحين في الصّحراء»[٣]. وقد أخذ نيكلسون على عاتقه نشر المخطوطات وتحقيقها والتّعليق عليها كما ترجم مادّتها وحلّلها على غرار: **تذكرة الأولياء** لفريد الدين العطّار، و**ترجمان الأشواق** لابن عربي، و**ديوان جلال الدين الرّومي**، إلى جانب ما فاضت به مجهوداته من مقالات وبحوث وكتب من مثل: **صوفيّة الإسلام**، و**فكرة الشّخصيّة في التّصوّف الإسلامي** (الذي صدر سنة ١٩٢٣م). ولا شكّ كما ذكر أبو العلاء عفيفي في أنّه شاطر أثناء ذلك العمل مزاج الصّوفيّة وأذواقهم ومواجيدهم، وأنّه لم يتحامل عليهم لمّا أرجع التّصوّف ـ بعد جهوده المضنية في البحث ـ إلى عوامل مختلفة ولم يقتصر على عاملٍ دون آخر[٤].

هذا ويعتبر المستشرق الإسباني آسين بلاثيوس من غلاة الاتّجاه الذّي حاول أن يتّخذ ومن خلال مقارنات شكليّة لكلّ رسم من رسوم الصّوفيّة، ما يوازيها في نظام الرّهبنة المسيحيّة[٥]. إلاّ أنّه يعترف ومن ناحية أخرى بأنّ نزعات دانتي Dante الإيطاليّ

(١) محمّد عابد الجابري، **التّراث والحداثة: دراسات ومناقشات**، المركز الثّقافي العربي، بيروت، الطّبعة الأولى ١٩٩١م، ص ٩١.
(٢) د. عرفان عبد الحميد فتاح، **نشأة الفلسفة الصّوفيّة وتطوّرها**، ص ٤٢.
(٣) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(٤) رينولد نيكلسون، **في التّصوّف الإسلامي وتاريخه**، انظر مقدّمة أبي العلا عفيفي، ص م.
(٥) انظر د. عرفان عبد الحميد فتاح، **نشأة الفلسفة الصّوفيّة وتطوّرها**، ص ٤٣. وانظر آسين بلاثيوس، **حول ابن عربي حياته ومذهبه**، ترجمة عبد الرّحمن بدوي، الفصل ٤، ص ١٢٩.

وأوصافه لعالم الغيب في **الكوميديا الإلهية** مستمدّة من كتب ابن عربي من دون كبير تصرّف. كما لاحظ في مقارنة بين سان جان دولاكروا St Jean De La Croix وابن عبّاد الرندي الفاسي (ت ٧٩٢هـ / ١٣٩٠ م) تأثره بهذا الأخير، وبيَّن أنّ لدى الأخوية الكرملية أثراً من الطّريقة الشّاذليّة في الحبّ الإلهي[١].

أمّا هنري كوربان فقد انكبّ على شيخ الإشراق شهاب الدين السّهروردي هرباً من المارد الجبّار الفيلسوف هيغل[٢] ـ كما ذهب إلى ذلك محمد عابد الجابري ـ باحثاً لديه عن صور للذّات غير قابلة للإرتداد إلى العالم المشخّص الذّي تقوم عليه فلسفة هيغل. ومعه نخلص إلى أنّ للتّصوّف الإسلامي مزيّة على الاستشراق وليس العكس كما يظهر في جلّ الدّراسات. يقول هنري كوربان «إنّ أوروبا لا يمكن أن تنقذ فكرها الخاصّ إلاّ إذا التقت خارجها بمن يكشف لها ما هو موجود فيها ويضيف بأنّه لا حياة للرّوح إلاّ في الوحدة اللاّمحدودة للحقيقة»[٣].

لقد اتّسمت مثل هذه المحاولات وغيرها بغزارة المادّة وخصوبة الإنتاج على الرّغم من خطورة مزالق البحث في الأثر والتّأثير إذا ما اعتبرنا أنّ الفكر الإنساني في محاولته الوصول إلى الحقيقة لا يخضع بالضّرورة إلى قانون العلّة والمعلول. ولكن ذلك لم يمنع من أنّ حركة الإستشراق حاولت اكتشاف معالم الحياة العقليّة في الإسلام، وأرّخت لها جملةً وتفصيلاً، وأقبلت على التّصوّف بالشّرح والتّصنيف[٤]. وقد رجّحت هذه الحركة في مجملها جانب تأثّر الزّهد الإسلامي بتقليد الرّهبنة المسيحيّة لأنّ القرآن برأي بعضهم لا يصلح لأن يُتّخذ أساساً لمذهب صوفيّ بالمقارنة مع ما يتمتّع به الإنجيل من حنوّ داخلي يدفع إلى تفجّر النّزعات الرّوحيّة[٥]، هذا إلى جانب اعتبارهم كون الحقائق التّأمليّة الصّوفيّة في الفكر الغربي سابقة في الزّمن.

وفي المقابل اقترنت الحركة الإستشراقيّة في الفكر الإسلامي بالظّاهرة الإستعماريّة

---

(١) انظر عبد العزيز بن عبد اللّه، **معلمة التصوّف**، ج٣، ص ٨٨ ـ ٨٩.

(٢) جورج فلهلم فريدريش هيغل: فيلسوف ألماني (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) أنتج هيغل في المجال الفلسفي ولم ينشر في حياته إلاّ جزءاً يسيراً من نتاجه، وقد عمل في مجال فلسفة الدين وحاول اجتذاب الدين المسيحي إلى الفلسفة كما يقول غوته. انظر جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص ٧٢٣.

(٣) محمد عابد الجابري، **التّراث والحداثة**، ص ٩٢.

(٤) لمزيد من التّوسّع في ذلك انظر إبراهيم مذكور، **في الفلسفة الإسلاميّة منهج وتطبيق**، مكتبة الدّراسات الفلسفيّة، دار المعارف، القاهرة، الطّبعة الثّانية ١٩٦٨ م، ص ٢٧.

(٥) انظر د. عرفان عبد الحميد فتاح، **نشأة الفلسفة الصّوفيّة وتطوّرها**، ص ٤١.

وبرواسبها الدّفينة التّي كانت تؤسّس بصورة أو بأخرى للطّعن في الفكر العربي باعتبار الصّراع التّاريخي بين المسيحيّة والإسلام خلال القرون الوسطى، ولم يكن للفكر الصوفي أن يفلت من ذلك. ولو أنّ هذه الحركة دافعت عن نفسها حين صرّحت بأنّ الغربييّن قد كتبوا عن الدّين بعمق نافذ[١]، واستطاعت أن تجمع الآراء على أنّ النّزعة الدينيّة متجذرة عند النّاس بدرجات متفاوتة، وهي عند الصّوفيّة طاغية عارمة لأنّ العقل الصّوفي يرى الفعل الإلهي في كلّ حركة كونيّة، من حبّة الرّمل في الصّحراء إلى السّماء المرصّعة بالنّجوم. وأنّ التّجارب الصّوفيّة واحدة متشابهة في مختلف العصور، فلا يمكن لشخص له نفس الملكة الإشراقيّة مثلاً أن ينكر أو يجادل تعاليم آخر من نفس التّجربة[٢]. وردّد أغلب المستشرقين اعتبار وحدة الشّعور البشري ووحدة المنبع الوجداني ـ الذي هو في الحقيقة ينبوع الذّوق الصّوفي ـ ممّا يودّي إلى وقوع الحافر على الحافر. ولم تمنع تلك التّصريحات الفكر الإسلامي من قراءة مختلفة تقرّ بأنّ الأثر المسيحي في التّصوّف الإسلامي لم يمسّ غير السّطح من دون التّوغّل في الأعماق، وأنّ أسسه وضعت قبل أن تتسرّب التّأثيرات الأجنبيّة الموازية. ويسجّل للفكر الإسلامي بأنّ قراءته لنفسه لم تخلُ من الميل إلى فهم ما ذهب إليه الفكر الإستشراقي، مع التّركيز على أنّ التّشابه عرض من أعراض العلاقة بين الرّوحانيّة الإسلاميّة وغيرها من الرّوحانيّات، وبأنّ تلك القراءة الغربيّة تبقى وفي النّهاية قراءة خارجية.

ب) التّصوّف تراثٌ إسلاميّ خالص :

تحمّست بعض الأقلام إلى التّصوّف الإسلامي من أجل إزاحة جوانب التّأثّر التّي اقترنت به واشتدّت المواقف المفنّدة بحجج مختلفة تاريخيّة، ونصيّة، وعقليّة. ففي الرّدّ على تهمة الإسلام الممسّح المدعّم بالفلسفة اليونانيّة، رأى البعض أنّ الفلسفة اليونانيّة اقتصرت على تدعيم الإسلام (على غرار نظريّة الفيض الأفلاطوني التّي دعّمت نظريّة الوحي المحمّدي) وأنّ الصّدمة الحقيقيّة لم تظهر إلاّ حديثاً لمّا أثبت العلم أنّ الوحي المحمّدي مجرّد تطوّر طبيعي لأفكار سابقة[٣]. واتّخذت شريحة أخرى من الباحثين موقف الرّفض للآراء الإستشراقيّة (من مثل آراء ماسينيون) من منطق الإيمان بأنّها تتّهم

---

(١) لمزيد من التّوسّع في ذلك انظر ولتر ستيس، **التّصوّف والفلسفة**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ص ٦.

(٢) المرجع نفسه، انظر الصّفحات ٤٩ و ٦٠ و ٦١.

(٣) انظر مقال أبو يعرب المرزوقي، «ملاحظات حول قراءة ماسينيون للحلاّج»، مجلّة **الحياة الثّقافيّة**، السّنة ٢٥، العدد ١١٢، فيفري/شباط ٢٠٠٠م، ص ١٧.

العرب بالغباء، وتقدّم لهم شهادة في حيازة فكر أرفع. واستقلّت بعض الأقلام الأخرى بالقول بأنّ كتابات المستشرقين في التّصوّف الإسلامي غير موفّقة لكونها لم تميّز بين التّفاعل والتأثر، لذلك رجّحت كفّة الأثر المسيحي كعامل أوّل في نشوء التّصوّف، في حين أنّ جذور التّصوّف الإسلامي تمتدّ في التّربية الإسلاميّة امتداداً بعيداً آخذة زادها الحقيقي من مفاهيم محمديّة عن الزّهد ومن أفكار وسلوك الصّحابة الكبار والتّابعين. ويضيف أصحاب هذا المنحى أنّه لا تعارض بين الأصالة الإسلاميّة للتّصوّف البغدادي وإمكانيّة التّفاعل المتبادل لأنّ التّفاعل بذاته دليل حيويّة فكريّة يؤدّي إلى إغناء الأفكار وتلاقحها.

ويستغرب البعض الآخر من المفكّرين مبالغة الفكر الإستشراقي في تقديم عنصر الأثر المسيحي من مثل ما ذهب إليه آدم ميتز(١) الذي وعلى الرّغم من تفهّمه الخصائص الإسلاميّة للتّصوّف يقول في كتابه **الحضارة الإسلاميّة في القرن الرّابع الهجري** : «وتدلّ أقدم الكتب الصّوفيّة التّي وصلت إلينا، من مثل مصنّفات الحارث بن أسد المحاسبي (ت ٢٤٣هـ) دلالة واضحة على أنّه تأثّر بالمسيحيّة تأثّراً كبيراً وبأنّه بدأ كتبه بمثل "الباذر" المذكور عن المسيح». ويضيف بأن الكتاب الآخر نستطيع أن نعتبره صورة مبكّرة لخطبة الجبل(٢). ويعلّق صاحب كتاب **متصوّفة بغداد** بالشّرح فيقول إنّ المقصود بالكتاب الأول هو **كتاب الرّعاية لحقوق اللّه**، ويبيّن أنّ المحاسبي نقل فيه عن بعض الحكماء كلام عن الباذر والبذر، وعن الأرض الصّالحة المثمرة والأرض ذات الشّوك الذي يخنق الزّرع أو ذات الصّخر الذّي لا يمكّن الزّرع من النّماء. وتدلّ المقارنة بين كلام المحاسبي وبين مثل الباذر على نقل هذا الأخير عن السّيد المسيح من خلال ما ورد في إنجيل لوقا، الإصحاح السّابع والعشرين منه. أمّا الكتاب الثّاني فلعّله يقصد به كتاب **الوصايا** (أو كتاب النّصائح على تسمية ثانية)(٣). كما استشهد ميتز بما ذهب إليه الحكيم التّرمذي (ت ٢٨٥ هـ) من أنّ عيسى خاتم الأولياء، وما خصّه اللّه به من مكانة(٤).

ونجد في ذات السياق أقلاماً أخرى تدحض جانب الأثر المسيحي من أمثال عبد الباقي سرور الذي انتقد فون كريمر لمّا أبرز أثر زهّاد المسيحيّة ونسّاكهم في نشأة

---

(١) كتب آدم ميتز عن الحضارة الإسلاميّة في القرن الرّابع الهجري، وتناول عزيز السيد جاسم، في كتابه **متصوّفة بغداد**، آراءه بالنّظر والتمحيص. انظر ص ٤٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٢.

(٣) المرجع نفسه ص ٤٣.

(٤) المرجع نفسه، ص ٤٣.

الزّهد الإسلامي وما تبعه من نظريّة المحبّة، وانتهى صاحب كتاب **رابعة العدويّة والحياة الرّوحيّة في الإسلام** إلى أنّ الإسلام لا يعرف هذه الألوان من المعرفة لأنّه برأيه أبعد الأديان عن أشواق القلوب[1]، ويقول: «وهذا التّعنّت الواضح والتّجنّي السّافر على الإسلام وروحانيّته يرفع القناع عن الخطّة المرسومة في أقلام رجال الإستشراق ومن خلفهم قوى الإستعمار. فرابعة عنده نشأت في ختام القرن الأوّل للهجرة أي قبل زحف المعارف الأجنبيّة على الثقافة الإسلاميّة، فمن أين جاءت لها فكرة الحبّ الإلهي، ومن أين هبطت عليها تلك المواجيد القلبيّة، والأشواق الوجدانيّة؟! ويضيف أنّ المسيحيّة التّي تحدّثت كثيراً عن الحبّ لم تعرف الحبّ الإسلامي الإلهي ولم تتذوّقه، بل عرفت حبّاً سلبيّاً انعزاليّاً غامضاً لا صلة له بالحياة ولا علاقة له بالكون. ويستشهد بقول أميل لودفيغ في كتابه **ابن الإنسان** من «أنّ المسيح يقف دائماً بين المسيحي واللّه، بل يحجب اللّه عن المسيحيين، ويظهر أنّ الامتزاج الذّي حصل في خيال المسيحي تسبّب في اضطراب العاطفة، وتمزّق الأشواق وتعارضها»[2]. وذلك برأيي لا يعكس مجمل الفكر المسيحي أو انطباعاته عن السيّد المسيح وعن واسطته باللّه.

هذا وقد استند البعض من الباحثين في بيانهم خلوّ التّصوّف الإسلامي من كلّ أثر أجنبيّ إلى قراءة بعض الأحداث التاريخية، حيث يصف الباحث أبو الحسن علي الحسني النّدوي أحداث القرن السّابع للهجرة، أي فترة فتح التّتار العالم الإسلامي بأنّها أحداث خلّفت جروحاً، وتركت روحاً ضعيفة ونفساً خافتاً ممّا دفع دعاة الإصلاح إلى التّحرّك ومنافسة الدّيانات العظمى القاهرة لعقيدتها وتحقيق النّصر الذي ربطه ببراعة الذّوق الصّوفي الحقيقي الصّحيح للعبوديّة والإنابة إلى اللّه، من منطلق كونه شهادة جليلة على أنّ قلب صاحبه عامر باليقين ومغمور بجلال اللّه وبأنّ ذلك يتجلّى ضرورة في الأعمال والأقوال[3]. كذلك كان الأمر في الحملات الصّليبيّة في القرن الحادي عشر ميلادي لمّا هبّ العالم الإسلامي إلى المقاومة وكان ضمنه عدد كبير من مشايخ الطّريقة ورجال التّصوّف، نشأت فيهم من أجل ترويض النّفس والسّلوك على طريق النبوّة حميّة على الإسلام ومقتاً للكفر واستهانة بالدّنيا[4]. وقد

---

(١) طه عبد الباقي سرور، **رابعة العدويّة والحياة الرّوحيّة في الإسلام**، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٣٧٦ هـ / ١٩٥٧ م، ص ٢١.

(٢) المرجع نفسه، انظر الصفحات ٢٢ و ١٠٧ و ١٤١.

(٣) أبو الحسن علي الحسني النّدوي، **ربّانيّة لا رهبانيّة**، دار القلم، دمشق/ الدّار الشّاميّة، بيروت، الطّبعة الأولى ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م، ص ٤٨ و ٥٧ .

(٤) المرجع نفسه، ص ٩٣.

جرى الاستشهاد في ذات السّياق ببعض أعلام التّصوّف، وبعض الطّرق التّي ناهضت الاستعمار من ذلك :

- الشّيخ عبد القادر الجيلاني الذّي جمع بين الزّعامة الصّوفيّة والمشيخة، وقد أسّس له أوّل رباط في بغداد حيث انبثقت منه حركات صوفيّة بالعراق وإيران وسوريا وانتشرت لها فروع في القارّة الإفريقيّة شمالاً وغرباً لتتواكب مع الطّريقة الشّاذليّة[١].
- الشيخ أبو الحسن الشّاذلي وتُنسب إليه الطّريقة الشّاذليّة التّي نشأت في ريف المغرب وترعرعت بمصر وعملت على تطهير الإسلام من الغزو المسيحي. ومن أشياخها سيدي العربي الدّرقاوي (ت ١٨٢٣م) الذي أوجد عند أتباعه ومريديه حماسة دينيّة امتدّت لمقاومة الفتح الفرنسي[٢].
- المقاومة التّي أعلنها الأمير عبد القادر الجزائري (ت ١٨٨٣ م) ضدّ الإحتلال الفرنسي للجزائر[٣].
- الطّريقة السّنوسيّة (نسبة إلى سيدي أحمد السّنوسي) التّي قاومت الإستعمار وفتحت باب الإجتهاد على مصرعيه لمّا سجّلت العودة القويّة إلى المنابع الإسلاميّة من القرآن والسّنة، وانتقلت بذورها إلى الّصحراء، ووجّهت أتباعها إلى الحرب والرّماية التّي أقضت مضاجع الإيطاليين أكثر من عشرين سنة بليبيا، ممّا دفع البعض ومنهم عبد الرحمن بدوي إلى التّصريح بأنّ التّصوّف الإسلامي نشأ وتطوّر واستمرّ إلى عهد قريب مجاهداً مرابطاً[٤].
- الطّريقة الحماليّة (نسبة إلى حمى اللّه) التّي كانت نوعاً من التّيجانيّة بعدما اتّخذت شكلاً ثوريّاً على يد الحاج عمر الفوتي[٥].
- الطّريقة الفاضليّة التّي أسّسها الشّيخ مصطفى ماء العينين، الإبن الثّاني عشر لمحمد الفاضل (ت ١٩١٠م)[٦].

كلّ هذه الطّرق برأي المحقّقين واجهت الإستعمار وانتشار المسيحيّة، سيّما إذا

---

(١) انظر عبد العزيز بن عبد اللّه، **معلمة التّصوّف الإسلامي**، ج٢: التّصوّف المغربي من خلال رجالاته، ص ٢١٣.

(٢) السّيّد نور بن سيّد علي، **التّصوّف الشّرعي**، ص ٥٦.

(٣) أبو الحسن علي الحسني النّدوي، **ربّانيّة لا رهبانيّة**، ص ٩٤.

(٤) نقلاً عن السّيد نور بن سيد علي، **التّصوّف الشّرعي**، ص ٩٧.

(٥) عبد العزيز بن عبد اللّه، **معلمة التّصوّف**، ج ٢، ص ٢٢٥.

(٦) المرجع نفسه، ص ٢٢٦.

اعتبرنا ما يذهب إليه البعض من أنّ الجهاد ضد المشركين عند الصّوفيّة هو من أعظم القربات وأنّ دلالته لزومهم مدارس الإصلاح زمن بسط النّفوذ على مراكز الخلافة باسم العلويين والعبّاسيين، وأنّ تلك المقاومة الآنفة الذّكر هي امتداد لحركات أولى سابقة في الزّمن بدايةً من الشّيخ شفيق البلخي (ت ١٩٤هـ) الذي كان سعيداً بجهاده ومات شهيداً، إلى حاتم الأصمّ (ت ٢٣٧هـ) الذّي كان بكلّ كيانه في ثقة مطلقة باللّه وصولاً إلى الحركات المقاومة المتأخّرة[١] ولو أنّ ذلك لم يمنع بعض الأصوات السّلفيّة من أن ترتفع لتصرّح بأنّ للمتصوّفة دوراً في فتنة الإستعمار.

وعلى غرار تلك الحجج التّاريخيّة توقّف البعض الآخر من الباحثين عند سندات نصيّة معتبرين أنّ النبي، ناقل الوحي الإلهي، هو المصدر الأوّل للتّصوّف الإسلامي. وحصرت الدّعامات في القرآن والسّنة بوصفهما المعين الذي لا ينضب، وحُصر مجال التّأثّر الصوفي بشخص المسيح في الإطار الجميل للمعاني النّفيسة الرّوحيّة الواردة في القرآن حول شخصه. كما استشهد بما عرفته المساجد وأركانها من حلقات تدرّس التّفسير والحديث وفق مدارس التّصوّف الأولى في الشّام والتّي اتّخذت "الجوع" شعاراً لها أسوة بالرّسول الذّي بيّن أنّ الإكثار من الطّعام يؤدّي إلى الخمول ويمنع النّفس من التّرقّي إلى مدارج الصّفاء. أمّا "الخوف" الممزوج بالبكاء لدى المتصوّفة فيرجع إلى خشيتهم اللّه لا إلى الأثر المسيحي فيما عرف بالبكّائين كما سبق[٢]. ونجد أصحاب هذا الرأي، وفي شرحهم لبعض آيات القرآن من مثل قوله تعالى: «وعباد الرّحمن الذّين يمشون على الأرض هوناً وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً. والذّين يبيتون لربّهم سجّداً وقياماً»[٣] وقوله تعالى: «ألم يان للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر اللّه وما نزل من الحقّ»[٤]، يركّزون على نسبة المسلم المؤمن إلى اللّه كما تدلّ عليه الإضافة في "وعباد الرّحمن" من الآية الأولى، وعلى أنّ التّصوّف روح إسلاميّة خالصة كما في الآية الثّانية، وأنّ في ذلك دلالة واضحة على جمع التّصوّف العملي لأحكام الإسلام عبادة ومعاملة ومبنى ومعنى، وعلى إمكانيّة تحقيق ما في القرآن من مواهب قلبيّة وعقليّة[٥]. وقد أورد صاحب كتاب **التّصوّف الإسلامي الخالص** أقوالاً عن

---

(١) السيّد نور بن سيّد علي، **التّصوّف الشّرعي**، ص ٥٢.

(٢) انظر عبد الحكيم عبد الغني قاسم، **المذاهب الصّوفيّة ومدارسها**، ص ١٥٩ ـ ١٦٠.

(٣) الفرقان [٢٥/ ٦٣ ـ ٦٤].

(٤) الحديد [٥٧/ ١٦].

(٥) انظر محمود أبو الفيض المنوفي، **التّصوّف الإسلامي الخالص**، دار النّهضة للطّبع والنّشر، القاهرة، ص ٣٩ ـ ٤٠.

علي بن أبي طالب في ذات السّياق لمّا روي قوله: «سألت الرّسول صلّى اللّه عليه وسلّم عن حاله وسنّته فقال: إنّ المعرفة رأس مالي، والعقل أصل ديني، والحبّ أساسي، والشّرف مركبي، وذكر اللّه أنيسي، والثّقة باللّه كنزي، والعلم سلاحي، والصّبر رائدي، والرّضا غنيمتي، والعجز فخري، والزّهد حرفتي، واليقين قوّتي، والطّاعة لله حسبي، والجهاد في اللّه خلقي، وقرّة عيني في الصّلاة[1]. وفي الحديث تأكيد على ضرورة الإخلاص لدى المسلم في عبادته لله كأنّه يراه كما سبق ذكره، والذّي يرى من خلاله البعض إشارة جامعة لمذهب أهل التّصوّف لأنّ الأصل في كمال المعرفة دوام المراقبة للخالق في الحركات والسّكنات والأنفاس واللّحظات، حتّى يستولي سلطان الحقّ على النّفس، فيضمحلّ ما كانت سكنت إليه من الأحوال المغايرة لمراده في أمره وشرعه.

وعن خلوّ التّصوّف الإسلامي من الأثر الخارجي يستشهد صاحب كتاب **التّصوّف الإسلامي الخالص** بقول سهل بن عبد اللّه التّستري (ت ٢٨٧ هـ) وهو من أعيان أهل التّصوّف لمّا صرّح بأنّ: «أصول علمنا ستة: الإقتداء بكتاب اللّه وسنّة رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم، وأكل الحلال، وكفّ الأذى، وترك الآثام وآداء الحقوق، واعتقاد أن لا معين إلاّ اللّه ولا دليل إلى اللّه سوى رسول اللّه ومن اتّبعه في هديه حيث لا زاد إلاّ بالتّقوى، ولا عمل إلاّ بالإخلاص والصّبر»[2].

أمّا من ارتأى الأدلّة والحجج العقليّة الخالصة في إثبات التّماهي المطلق بين الإسلام والتّصوّف فقد عبّر عنه بالتّصوّف الإسلامي على اعتبار أنّ هناك تصوّفاً غير إسلامي مرتبطاً بدين سماويّ آخر كاليهوديّة والمسيحيّة، أو مرتبطاً بفلسفة إنسانيّة معيّنة. وهؤلاء يرون أنّه ليس هناك غير تصوف واحد هو روح الإسلام، وينعت البقيّة بالتّرهّب أو الزّهد أو التّقشّف أو التّفلسف الدّيني. والتّصوّف الإسلامي لدى البعض ليس سوى ردّة فعل على طغيان التّفكير العقلي المحض عند المسلمين، والوقوف الجامد عند حرفيّة النصّ، لذلك رأى زهّاد الأمّة وعبّادها أن لا بدّ من صيحة قويّة تردّ الشّاردين من حظائر المعرفة إلى ساحاتها[3]. وأخذ هؤلاء الأعلام يصوغون مواضيع النّصوص وحقائقها، منبّهين على معانيها، مشيرين إلى أسرارها، مبيّنين طرق العمل بها، شارحين آثارها. ويذهب عبد السّلام العزميني إلى أنّ من المستشرقين من دعم

---

(١) المرجع نفسه، ص ٤٣.

(٢) محمود أبو الفيض المنوفي، **التّصوّف الإسلامي الخالص**، ص ٤٩.

(٣) انظر د. عبد السّلام العزميني، **الصوفي والآخر**، ص ٤٣.

ذلك التّمشّي وذكر مسيو درمنغام الذي انتهى إلى أنّ التّصوّف الإسلامي مستقلّ بذاته، نشأ بنفسه واحترز من اعتماد نظريّات الأثر الفارسي والنّصراني لأنّ الرّوح البشريّة متشابهة، وما تقارب من نظريّات المتصوّفة إنّما هو نتيجة لتجربة باطنيّة واحدة[١].

ويذهب محمود أبو الفيض المنوفي إلى أنّ التّصوّف النّظري مبني على قطع العلائق بين النّاس، والتّزهّد كليّة في الحياة، ويؤكّد أنّ الإسلام هو التّصوّف، يعتمد على إيمان القلب والتّفكّر بالعقل في خلق السّماوات والأرض. ويتساءل إذا كان هذا هو شأن الإسلام وشأن التّصوّف الإسلامي فكيف نوفّق بين الحقيقة الدّينيّة بمصدرها الإلهي وبين النّظريّات الفلسفيّة التّي تنبني على الشّكّ والتّعليل والتّرجيح ؟ وبعبارة أخرى يتساءل كيف التّوفيق بين اليقين الخالص الثّابت الصّادر عن مطلق الإيمان وبين قضايا العقل المبنيّة على النّفي والإثبات والشكّ والتّردّد ؟[٢]

وفي تبرئة ساحة الحلاّج من أثر المسيح يشرح المنوفي أنّ الإلهيّات التّنسكيّة عنده تنحصر في تحقيق اتّحاد أبدي بين الإنسان وربّه وذلك يتمّ بتنقية الطّبيعة من كلّ شائبة حتّى يصير المرء روحاً محضاً، فإذا وصل إلى تلك المرتبة حلّت فيه روح القدس. وعنده أنّ الوصول إلى هذه المرتبة يقتضي قطع ثلاث عقبات: العقبة **الأولى** عقبة الحجب وعلاجها بالرّياضة والكبح والزّهد وتسمّى درجة المريد، و**الثّانية** درجة الإبتلاء والإستهلاك للنّاسوتيّة والفناء عن الأوصاف البشريّة وتسمّى درجة المراد، و**الثّالثة** درجة الاتحاد الأبدي (عين الجمع أو رفع الأنيّة لدى الحلاّج) وفيها يتمّ الاتحاد التّام بين العبد وربّه. ومن هنا يذهب المنوفي إلى أنّ الحلاّج المتصّوف المتفلسف قد اخذ مبادئ الفلسفة النّظريّة هذه عن الفارابي وابن سينا[٣].

ومن الملاحظ أنّ الذّي سعى إلى تخليص التّصوّف الإسلامي من صورة المسيح من الباحثين استند في الغالب إلى الإختلافات الجوهريّة بين الدّيانتين على اعتبار أنّ المسلم يعتمد على الوحي الذّي هو كلام اللّه المعجز باللّفظ والمعنى، بينما لا يتمتّع النصّ الإنجيلي بذات المزيّة لكونه يخضع لعمل العقل وآثاره. وعن الفروق التّي تهمّ جوهر التّصوّف تحدّث البعض عن مفهوم "الفناء" المختلف بين التّصوّر الصّوفي الإسلامي والتّصوّر الصّوفي المسيحي. فالفناء لدى متصوّفة الإسلام هو فناء ذات الإنسان في اللّه، فاللّه هو الباقي دائماً على حاله والإنسان هو الذّي يفنى فيه، أي أنّ

---

(١) المرجع نفسه، ص ٥٦.

(٢) السيد محمود أبو الفيض المنوفي، **التصوّف الإسلامي الخالص**، ص ١٧٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٨٤.

العشق الذّي يؤدّي إلى هذا الفناء ليس عشقاً بين طرفين متكافئين كما هي الحال في التّصوّف المسيحي الذّي يفهم الفناء في إتّحاد ذاتين لتصبحا ذاتاً واحدة وإنّما يحافظ الإسلام على استقلالية الذّات الإنسانيّة باعتبارها لا تفنى نهائيّا وإنّما تبقى في حالة "وجد" موجودة بجوهر مجرّد عن كلّ الصّفات الشّخصيّة التّي تحدّد معالمها. وهذا الوضع يوضّح الفارق بين النّفس الفانية والذّات التّي فنيت فيها النّفس، فيظلّ وضع العبوديّة قائما في حال الفناء والوجد، في حين أنّ التّكافؤ في المسيحيّة يعني أنّ كلا الطّرفين يعشق الآخر، ومن شأن الاتّحاد أن يصهرهما معاً فيصبحان نفساً واحدة بعد سقوط كلّ الفوارق والحواجز بينهما[1]. وبمثل ذلك يعلّل البعض الفرق الجوهري بين التّصوّف الإسلامي والتّصوّف المسيحي ولا سيّما بالنّظر إلى كون المسلم يعتبر نفسه عبد اللَّه، والمسيحي يعتبر نفسه ابن اللَّه، ولو أنّ صفة الرّحمة تضمن شيئاً من الأبوّة أي رحمة الأب بأطفاله.

هذا ومن الفوارق التّي جرى التّركيز عليها لدحض إمكانيّة تأثّر التّصوّف الإسلامي بشخص المسيح فكرة "المحبّة" التّي كثيراً ما اقترنت بالمسيحيّة وبالتّصوّف على السّواء. فالمحبّة لدى المسلم لا تفسّر بأنّها اللَّه كما في المسيحيّة لأنّها ستتضمّن معنى النّقص أو الحاجة إلى المحبوب باعتبار أنّ المسلم لا يضع ثقته في ذات اللَّه أي شخصه وإنّما في إرادته[2]. ولو أنّ ذلك يعطي الانطباع بأنّ المسلم يطيع إلهاً لا يعرفه، ويفتح أبواباً كثيرة عن الإحاطة والعلم الإنساني المحدود ويسمح بنقاشات فلسفيّة واسعة حول إدراك الإنسان الحسّي والعقلي.

والحاصل أنّ أغلب هذه التّحاليل التّي استبعدت صورة المسيح في التّصوّف الإسلامي تجنح إلى أنّ أغلب الفرضيّات المرجّحة مغالية لأنّها تعين على أتجاه الإنسانيّة الحالي نحو العولمة وأنّها تخدم إلى حدّ بعيد الغاية الإنسويّة المتألّهة وتسعى إلى إلغاء كلّ ما يعارضها[3].

---

(١) انظر الدّراسات التّحليليّة لـ هانس كونج، السّيد محمد الشّاهد، جوزيف فان إس، في: **التوحيد والنبوّة والقرآن في حوار المسيحية والإسلام**، المؤسسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت، الطّبعة الأولى ١٤١٤ هـ / ١٩٩٤م، ص ١٤٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٤٤.

(٣) أبو يعرب المرزوقي، «ملاحظات حول قراءة ماسينيون للحلاّج»، مجلّة **الحياة الثّقافية**، السّنة ١١٢، فيفري/ شباط ٢٠٠٠م، ص ١٧.

٤ ـ ما يجمع المتصوّفة في الدّيانتين الإسلاميّة والمسيحيّة :

يعتبر كثرة من الباحثين أنّ الدّين جهاز عضويّ حيّ يتطوّر وفق قوانين ضروريّة، ولذلك يمكننا أن نسمّيه جهازاً روحيّاً. ويذهب التّصوّر المسيحي إلى أنّ كلّ ما يقوله الكتاب المقدّس عن المسيح يصدق كلّياً على كلّ إنسان صالح وتقي، أي على كلّ إنسان يتوفّر لديه امتلاء التّحقّق الرّوحي على حساب السّعة والارتقاء.

هذا وفي الشّرح ما يربط بين النّبيّن عيسى ومحمّد يورد صاحب كتاب **الإيمان والإسلام والإحسان في مقارنة الأديان** قوله: «كما كانت القدّيسة العذراء التّي أخصبها الرّوح القدس ذات دور في الفداء وملكة السّماء ومخلوقة قبل سائر الخلق، كذلك النّبيّ محمّد الذّي أوحى إليه الرّوح ليكون رسول الرّحمة وسيّد الكونين الدّنيا والآخرة، ومخلوقاً قبل سائر الخلق، فكلاهما أو إنّهما يتوحدّان في دورهما الإستقبالي لا في معرفتهما الإلهيّة»[1]. ويضيف المرجع نفسه: «لذلك كانت العذراء بلا دنس وكان النّبيّ أميّاً أي نقيّاً من دنس المعرفة البشريّة. وهذا النّقاء هو شرط لاستقبال الزّهد والفقر والتّواضع، أي لاستقبال النّور الإلهي. وفي هذه الحالة الخاصّة التّي كان يستغرق فيها النّبيّ عند نزول الوحي عليه، كان يشبه العذراء التّي تحبل بالطّفل يسوع وتلده وذلك يجرّ إلى وظيفتهما الأساسيّة في الشّفاعة، فمريم سيدة المعونة الدائمة والرّسول مفتاح الرّحمة»[2].

تلك محاولة في التّقريب بين الدّيانتين المسيحيّة والإسلام عبر رموزهما، والحقيقة أنّ الدّيانتين تجتمعان في أكثر من نقطة على مثل الإيمان بالقدر الذّي هو في الديانتين عقيدة أصليّة. فالإنسان يُخلق شقيّاً أو سعيداً كما جاء في الإسلام وكما صرّح القديس أوغسطين وعلى غرار ما يختصّ به اللّه من أوصاف فهو في الدّيانتن الرّحمن الرّحيم[3]، وعلى نحو ما يربط بين التّصوّف المسيحي والتّصوّف الإسلامي من استشعار للقدرة الإلهيّة وطموح إلى ملامسة القبس الإلهي. وكثيراً ما يربط البحث العلمي التّصوّف بعنصرين أساسيّين: **أحدهما** وليد الفكر الإنساني وهو حظّ مشاع بين

---

(١) فرتجوف شيئون، **الإيمان والإسلام والإحسان في مقارنة الأديان**، ترجمة نهاد خياطة، ص ٧٩ - ٨٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٨١.

(٣) هانس كونج، جوزيف فان إس، السيد محمد الشّاهد، **التّوحيد والنبوّة والقرآن في حوار المسيحية والإسلام**، ص ٥٣ و ١٥٦.

البشريّة يستمدّ من الفطرة الخالصة التّي لا تمازجها شوائب منطقيّة، والعنصر **الثّاني** سماويّ المحتدّ انبثق من الوحي الإلهي وتبلور في الكتب المنزّلة. ويقول كثرة من نقّاد التّصوّف بوجود تقاليد روحيّة انتقلت من عصر إلى آخر بواسطة الرّسل والأنبياء مثل نشأة الخلق وما شرّعه لها اللّه من الدّين. وفي استعراض المحطّات الكبرى للدّيانات السّماويّة وغيرها يتوقّف المؤرّخ عند أبواب القرن السّادس قبل الميلاد حيث تعزّز الفكر الدّيني بالتّراث العبراني يبن إيران وبابل، وحيث تحدّثت التّوراة عن الصّلات المهمّة بين اليهود والفرس[1].

وعن ذلك الجانب المشاع بين المتصوّفة نتوقّف لنقارن ونفحص الحجج التّي ركّزت على أهميّة عبور المتصوّفة إلى الضفّة الإلهيّة، ففي طريق السّالك كما يذهب جلّ المتصوّفة عقبتان من أجل تحقّق ذلك أوّلاهما الهوى الذّي يلقى به خارج النّفس فيما هو يجمعه، وثانيتهما الكبرياء الذّي تحبسه داخل النّفس فيما هي تفرّقه. وعلامة الهوى التّعلّق وعلامة الكبرياء التّطلّع، وهذا التّطلّع وإن كان تطلّعاً روحيّاً إلاّ أنّه لا يقلّ عن التّطلّع المادّي أو الدّنيوي. وذلك الجهد الذّي يبذله المتصوّف هدفه التّحقّق الرّوحي الأعلى إلى جنّة الذّات، وفي ذلك التّحقّق الذّي يترجمه الأولياء خاصّة عودة إلى النّفس لأنّ كلّ صفة أو متعة هي انعكاس محدود للكمال غير المتناهي أو الغبطة غير المنتهية. فمجرّد التّمتّع بشيء دليل على أنّ هذه المتعة موجودة في اللّه على نحو لا نهاية له وذلك على مثل ما جاء في القرآن: «كلّما رزقوا منها من ثمرة رزقاً قالوا هذا الذّي رزقنا من قبل»[2]. وذلك يتوافق مع ما أثر عن النّبيّ من أنّ الدّنيا سجن المؤمن وجنّة الكافر، وما ردّده المتصوّفة من أنّ جنّة المؤمن سجن العارف[3]. والحاصل أنّ كلّ شيء مخلوق فردوسيّ أو أرضيّ هو عدم أو هو إله عارٍ من صفاته بعد الفناء، وبالتّعاقب معه يأتي البقاء من جانب الوليّ بنموذجه الأزلي، أو بالاسم الإلهي. ومثل ذلك العبور من الدّنيا إلى الحقيقة الإلهيّة أو من التّجلّي إلى المبدأ يستثير مشكلة المداومة أو الانقطاع بين النّسبي والمطلق الذّي يجمع المتصوّفة[4]. ومثل ذلك يوفّق إلى حدّ بعيد بين الرّؤية الصّوفيّة الإسلاميّة وبين الرّهبنة المسيحيّة، وحيث يذهب الأسقف السّوري ديونيسوس (ق ٥ م) في كتابه **اللاهوت الصّوفي** إلى أنّ معرفة اللّه «تتمّ بالمنهج السّالب أي بالعمل

---

(١) عبد العزيز بن عبد اللّه، **معلمة التّصوّف**، ج٣، ص ٩٩ ـ ١٠٠. ولمزيد من التّوسّع في الحقبة التّاريخيّة المشار إليها، انظر طه باقر، **تاريخ الحضارات القديمة**، ١٩٥٦ م، ج٢، ص ٣٧٨.

(٢) البقرة [٢/ ٢٥].

(٣) فرتجوف شيئون، **الإيمان والإسلام والإحسان في مقارنة الأديان**، ص ١٥١.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٥٢.

على تغييب النّفس في الرّياضات والمجاهدات، لأنّ العلم بالأمور الإلهيّة علم ذوقيّ تجريبي شعوري يفوق الطّبيعة، والإنسان لا يملك أن يبلغ بقوّته الطّبيعيّة طبيعة اللّه، ولكنّ اللّه هو الذّي يجذبه ويرفعه إلى بهائه الذّي لا يُدرك بالعقل»[١].

إنّ الخواص المشتركة بين المتصوّفة كالسّموّ الأخلاقي، والإشراق العقلي، والبصيرة الحدسيّة والإحساس بالماوراء، والتّجارب الرّوحيّة التّي لا يمكن النّطق بها من قبيل الفناء الذّي يحطّم حواجز الذّات المتناهية ويذيبها في هويّتها الشّخصيّة، ويدمجها في اللاّمتناهي، ويغرقها في المحيط الكلّي للوجود، تدفع كثيراً من المستشرقين إلى تصوّر هذه الانتماءات خارج وقبل الفكر الإسلامي سيّما بالنّظر إلى دواعي الأثر المسيحي في التّصوّف الإسلامي وأغراضه من قبيل التّشابه الصّارخ بين نفوذ الشّيخ الصّوفي وبين تعاليم المسيح وبالنّظر إلى ما احتلّه "يسوع الكلمة" من مكانة في الفكر الدّيني حيث يعتبر فرتجوف شيئون أنّ يسوع تسمية رمزيّة "للكلمة" نفسها، إذ به يستطيع النّاس نيل الخلاص بصرف النّظر عن الصّيغة الخاصّة التّي يتّخذها هذا الاسم الأزلي. ويضيف أنّ في اسم يسوع ازدواجية المعنى الملازمة للأوامر الإلهيّة المتعلّقة بأحوال البشر، إذ به يدلّ اللّه على الحقيقة الكونيّة لتجلّيه أي على الكلمة بما هي عليه[٢]. ولعلّ الفكر الصّوفي بأبعاده الرّوحيّة والكونيّة استطاع احتواء الصّورة المثلّثة للإله المسيحي بوصفه تجلياً فردوسياً لا شكل فيه[٣].

ولعلّ أبرز ما يُمكن التّوقّف عنده لدى المتصوّفة في الدّيانتين المسيحيّة والإسلاميّة على السواء الإرادة المزدوجة في الاقتراب من اللّه بالتّقوى والمحبّة كما هو الشّأن في فكر متصوّفة المسيحيّة من أمثال القدّيسة تيريزا الأفيلاوية[٤] التّي أكّدت أنّ هناك طريقاً إلى الكمال، وأكّد غيرها على مسلك الرّوح نحو اللّه الذّي عبّر عنه ابن عربي بالسّفر نحو اللّه عبر محطّات سمّاها المقامات[٥]. ومثل ذلك يدفع إلى التّفكير أنّ بين التّصوّر المسيحي والتّصوّر الإسلامي تماثلاً وتناسباً وتلائماً. فالمتصوّف

---

(١) عبد السّلام العزميني، **الصّوفي والآخر**، ص ٥٤.

(٢) فرتجوف شيئون، **الإيمان والإسلام والإحسان في مقارنة الأديان**، ص ٦ و ١٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٧.

(٤) تيريزا الأفيلاويّة: متصوّفة إسبانيّة وراهبة (١٥١٥ ـ ١٥٨٢ م) أحدثت حركة إصلاحيّة في الأديرة النّسائيّة، وتعاونت مع يوحنّا الصّليبي على إحداث حركة مماثلة في أديرة الرّجال. مرّت بتجارب صوفيّة مهمّة، ووضعت عدداً من المؤلّفات الرّوحيّة أشهرها كتاب **الحياة** وكتاب **طريق الكمال** وكتاب **القصر الدّاخلي** التّي تصف فيه مسار النّعمة في مقامات النّفس السّبعة. انظر جورج طرابيشي ، **معجم الفلاسفة**، ص ٢٤٨.

(٥) Roger Arnaldez, *Réflexions Chretiennes Sur La Mystique Musulmane*, Paris, 1989, p. 87.

وبحسب عبد الكريم الجيلي، «يرتفع بحسّه المرهف فوق المظاهر الفانية للأشكال، وتغوص بصيرته في قلب الأشياء لتشهد باطنها المحتجب وراء الشّكل الظّاهر فيشعر الصّوفي بأنّ العالم اللاّمتناهي قد امتدّ أمام عين قلبه وغدا مرئيّاً على نحو لا مثيل له من الوضوح. وعندما يقف الصّوفي على هذا المشهد الإلهي الذّي تطوى فيه المسافات وتجتمع الحدود، يكون كلّه أذناً تتسمّع وتسبيح المخلوقات ونجواها مع خالقها»(١).

هذا وكما أنّ القرآن في الإسلام مصدر للحياة الرّوحيّة، تميّزت تلاوته بالأدب والتّمهّل والفهم لكونه كتاباً يحكم الجسم والرّوح على السّواء ويُجري دمع الهيبة والخشية، كذلك قراءة الكتاب المقدّس لدى متصوّفة المسيحية لكونه طريق الهداية ومسلك صفاء الرّوح يدفع إلى انسكاب الدّمع الذّي عبّرت عنه تيريزا الأفيلاويّة بالعطاء الكلّي(٢).

والذّي يجمع بين انطباعات المتصوّفة وتصريحاتهم عموماً هو إفراغ الذّات من كلّ عقبة تقف أمام فهم ملكوت اللّه، وعندئذ تتجلّى البصيرة وتنكشف الأسرار كالصّورة على مرآة الرّوح، وفي تلك الصّورة يظهر "الحال" و "الوجد" و "الحزن" و"الخوف" و "الرّجاء"، وهي أحوال يتقدّم من خلالها السّالك نحو طريق الحقّ وينتابه فيها حالات "القبض والبسط". هذا إلى جانب مراتب ثلاث يتّفق المتصوّفة في التّعبير عنها وهي: النّفس، والقلب، والرّوح. أمّا النفس فإنّ معناها الإسلامي يقترب من معناها في الإغريقيّة اللاتينية والعبريّة ولو أنّ القرآن أضاف إليها معاني أخرى مثل النّفس الأمّارة، والنّفس اللّوامة، والنّفس المطمئنّة. وقد قال فيها جون دولاكروا : «إنّ النّفس في اللّيل تخرج لتلتمس بأصابعها عجزها التّام، وتفقد الوقار الذّي كان لديها عن نفسها»(٣). والقلب مهمّ لدى المتصوّفة في الدّيانتين لأنّه مركز الحبّ المعبّر به، وهو الذّي يمثّل نور البصيرة التّي تفوق نور البصر، وهو الجوهر المنير بين العقل والرّوح وكثيراً ما ذكر القرآن لفظ "تطمئنّ قلوبكم". ثمّ نجد الرّوح التّي يعبّر بها المسلم عن وجدانه عندما يصرّح بعبارات وجمل من قبيل "بين يديك أضع روحي" التّي سبق وعبّر بها المسيح زمن فدائه: «وعند الظّهر خيّم الظّلام على الأرض كلّها حتّى السّاعة الثّالثة واحتجبت الشّمس وانشقّ حجاب الهيكل من الوسط وصرخ يسوع صرخة قويّة: يا أبي في يديك أستودع روحي. قال هذا وأسلم الرّوح»(٤).

---

(١) يوسف زيدان، **عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصّوفيّة**، ص ٩٣.

(٢) Roger Arnaldez, *Réflexions Chretiennes Sur la Mystique Musulmane*, p. 92.

(٣) *Ibid.*, p. 132.

(٤) لوقا [٢٣/ ٤٤ ـ ٤٦].

هذا ويشترك المتصوّفة في أكثر المقامات والأحوال مثل "الإخلاص" و "الوجد" L'Extase الذّي يراه الجنيد: «استغراق في اللّه مثل الذّي ينظر إلى البحر يطفو عليه تارة ويغرق أخرى»[١]، ويرى فيه جون دو لاكروا: «شعوراً بالذّوبان والسّيلان أو التّحوّل. كما يعبّر عنه بكونه تجديد الإنسان لذاته ويشبّهه بالنّار عندما تنشب في الحطب تجفّفه وتخرج ماءه دموعاً ثمّ تردّه أسود مفحّم... وتخرج منه كلّ الأكسيدات، فيلتهب ويمنحه اللّهب كلّ جماله ويتحوّل إلى مادّة حريريّة الملمس»[٢].

أمّا مقام "المكاشفة" فهو من رغبات السّالك الذّي يبحث عن إلهه تحت السّتار وينشد "التّجلّي" وذلك شديد التّواجد في الرّوحانيّات المسيحيّة حيث تعبّر تيريزا الأفيلاويّة عن ذلك بقولها: «تنتابني في مناجاتي وقراءاتي حالات إحساس عميق بالحضرة الإلهيّة»[٣]. ولو أنّ الفكر الصّوفي المسيحي لم يطلق على هذا المقام تعابير دقيقة وأوصافاً شافية كما هو الشّأن في التّصوّف الإسلامي، غير أنّ التّشابه يدلّ على حوار مفتوح بين التّجربتين.

والحوار ذاته نجده في مقام "التّوكّل" الذّي يرى فيه التّستري أنّه المقام الذّي يكون الإنسان فيه بين يدي اللّه كما يكون الميّت بين يدي غاسله. وتؤكّد القدّيسة تيريزا الأفيلاويّة على ضرورة التّسليم لله وضرورة التّخلّص من كلّ ما هو مخلوق والرّجوع إلى الخالق. لذلك يرجّح بعض المحلّلين أن لا شيء يشقّ على المسيحيّ فهمه بالإستناد إلى موروثه الرّوحاني، على أنّه وعلى خلاف المسلم يتجرّد من أدران المادّة عبر ممرّ المسيح الذّي يحمل صفة المخلّص[٤].

هذا ومن الجدير ملاحظته أنّ الطّريق الصّوفي وفي الدّيانتين قادر على أن يكشف عمق التّجربة الفرديّة التّي ينبغي أن يخوضها المريد من أجل أن يدرك ما يدرك، ويتذوّق ما يتذوّق، ويقول ما يكشف له كجزء من إرادته سيّما وأنّ أفعاله تكشف عن طبيعة الخميرة الدّائمة في إرادته وذلك من زاوية إزالة العوائق الشّرطيّة، وترسيخ العلائق الواجب على المريد قطعها من خلال استحواذ إرادة اللّه على إرادته. وذلك يعني لدى المتصوّفة البحث الأعمق عن حقيقة إرادته التّي تفترض مكوّناتها تطابق الفعل الإنساني والإلهي في وجد كلّ موجود بوصفه تجلّياً لإرادة الحقّ. وفي حالة

---

(١) Roger Arnaldez, *Réflexions Chrétiennes Sur La Mystique Musulmane*, p. 142.

(٢) *Ibid.*, p. 142.

(٣) *Ibid.*, p. 157.

(٤) *Ibid.*, p. 157.

تجسّدها تعبّر الإرادة عن الفعل الذّي يستلزم في آن واحد ربط الفردانيّة الواعية بالوحدانيّة المطلقة. لقد تمثّل أهل الصّوفيّة أكثر من غيرهم إبداعات الحريّة الإنسانيّة في إرادتهم باعتبارها نهوضاً للقلب في طلب الحقّ. إنّ التصوف في جوهره عمل لا فكر لذلك لم يتعامل المتصوّفة مع مقولات الوعي تعاملهم مع معطيات قابلة للأخذ والردّ، بل تركوا للمعرفة حريّة فعلها في الإرادة وتعاملوا مع الإرادة بمقولات الطّريق[1].

ولعلّ ما يميّز إتجاه المتصوّفة عموماً هو كيفيّة استبطانهم السّنّة الإلهيّة للإيمان والمادّة والنّفس وإعادة استظهارها من كوامن المعتقدات والكون والرّوح. لقد وقف المتصوّفة موقف المعارض لعقلانيّة المعرفة المتبجّحة بإدراكها صلة الأسباب بالمسبّبات على أنّها مقدّمة للإرادة، لأنّ معرفة كهذه بنظرهم لا تبدع في أفضل الأحوال إلاّ إرادة موافقة لترتيب الأشياء. إنّها تخلق المريد الإرادي، فلا فائدة من مريد قامت به الإرادة وإنّما الفائدة من المريد الذّي تنفذ إرادته كما يرى ابن عربي. وليست كميّة المقامات سوى كميّة الفعل اللاّمتناهي في ارتقاء الإرادة من عوالم ملكوتها إلى عوالم جبروتها، فعدد المقامات كعدد الأرقام في قدرتها على إبداع اللاّنهاية وكعدد النّوطات الموسيقيّة في قدرتها على إبداع أنغام لامتناهية وكحروف الهجاء في قدرتها على إبداع تعابير لا تحصى، ومع ذلك فإنّها تعكس فيها كلّها الكلّ الصّوفي المتراكم في تجارب بحثه عن المطلق والتّحقّق فيه.

---

(١) ميثم الجنابي، **حكمة الرّوح الصّوفي**، ص ٤٢ ـ ٤٣.

الفصل الثاني

أثر شخص المسيح في الفكر الصّوفي الإسلامي

١ ـ الآثار العامّة

ـ مسألة التّأليه قديمة في الفكر البشري :

استطاعت الأديان التّوحيديّة أن تطوّر تراثاً صوفيّاً يقوم على إله يتسامى على النّطاق الشّخصي ليصبح أكثر تماثلاً والحضارة الكونيّة. فاليهوديّة، والمسيحيّة، والإسلام جميعاً أديان عمليّة مكرّسة أساساً لضمان إرادة اللّه النّافذة على الأرض كما في السّماء. فعناصر الديانة المسيحيّة مثلاً لم تقتصر على مصدر واحد، فقد نهلت من الأسطورة المصريّة كما استعانت بجانب من المادّة الميثولوجية المجوسيّة والبابليّة[١]، ومن بعض الدّيانات الوثنيّة الخلاصيّة التّي راجت في العهدين اليوناني والرّوماني ما بين سنة ٢٠٠ ق م و ٢٠٠ م مثل ديانة "ميترا "[٢].

لقد كان الدّافع المركزي في كلّ الأديان النّبويّة هو مواجهة أو تحقيق اللّقاء الشّخصي بين اللّه والبشريّة. فهذا اللّه معروف بأنّه آمر يستدعينا إلى نفسه ويعطي خيار رفض أو قبول حبّه واهتمامه. وهو يتّصل مع البشر بواسطة حوار أكثر من اتّصاله عن طريق التّأمّل لكونه ينطق الكلمة التّي تصبح البؤرة الرّئيسيّة في الولاء، والتّي يجب أن تتجسّد بشكل مؤلم في شروط الحياة المأسويّة والنّاقصة على الأرض. ففي المسيحيّة التّي هي الأكثر تجسديّة بين الأديان الثّلاثة، تتّسم العلاقة مع اللّه بالمحبّة ولو أنّ الغاية

---

(١) انظر موسكاتي سبتنو، **الحضارات السّامية القديمة**، ترجمة السيد يعقوب بكر. نقلاً عن طعيمة صابر، **الأسفار المقدسة**، عالم الكتب، الطّبعة الأولى، بيروت ١٩٨٥م، ص ١٤٢.

(٢) لمزيد من التّوسّع انظر فراس السّواح، **لغز عشتار الألوهيّة المؤنّثة وأصل الدّين والأسطورة**، دار سومر للدّراسات والنّشر، قبرص، الطّبعة الأولى ١٩٨٥م، ص ٣٨٦ وما بعدها.

من المحبّة هي تدمير "الأنا" بمعنى من المعاني الكامنة فيه، فقد تكون اللّغة بحدّ ذاتها ذات قدرة محدودة لأنّها تطوّقنا بمفاهيم التّجربة الدّنيويّة.

إنّ الأديان على اختلافها تقدّم طرقاً للوصول إلى اللّه، والتّي ترى فيها الكنيسة الكاثوليكية قبساً من شعاع الحقيقة التّي تنير جميع النّاس بحسب ما جاء في الوثيقة رقم٢ الصادرة عن المجمع الفاتيكاني الثاني(١). ومن أجل ذلك تحضّ الكنيسة أبناءها على الاعتراف بالقيم الرّوحيّة، والأدبيّة، والاجتماعية، والثّقافيّة التّي توجد عند أتباع الدّيانات الأخرى، وتدعو إلى المحافظة عليها وإنمائها عن طريق الحوار والتّعاون وبمقتضى الفطنة والمحبّة(٢).

إنّ التّشبّه باللّه هو لدى المتصوّفة جميعاً المطلب الأغلى لأنّ أغلبهم يعتبر أنّ الإنسان الواقعي هو مثال أو نموذج في العالم الذّي كانت توجد فيه روحه، ويرى ابن عجيبة(٣) أنّ الإنسان يملك نوعين من الوجود: وجوداً قبل خلق جميع الكائنات وآخر تالياً لهذا الخلق. وشُبّه الإنسان بالصّمدانيّة الأزليّة لأنّ فيه الأوليّة والأخروية، والظّاهريّة والباطنيّة. فروحه أوّل الكون وهي الباقية بعد فنائه(٤). هذا ويمكن للإنسان الذّي اتّصف بتلك الأوصاف التّحكّم في الطّبيعة والسّيطرة عليها من حيث أصبح خليفة اللّه وعلّمه اللّه الأسماء كلّها، ومنحه ملكات إلهيّة ضعفت في رأي ابن عجيبة باختلاطها بالحسّ وهي القدرة، الإرادة، العلم، الحياة، السّمع، البصر، الكلام. فأصبح الإنسان بذلك نموذجاً للصّمدانيّة الرّبانيّة، وصار ذلك الأنموذج يحاكي كلّ الوجود ويُشكّل نسخة منه. فقد شُرّفت الصّورة الآدميّة بالرّوح لأنّها قطعة من الرّوح الأعظم الذّي انفصل عن السرّ الأكبر ألا وهو بحر الألوهيّة(٥).

على ذلك فقد سعى المتصوّفة إلى اللّه وجدّوا في المعرفة الموصلة إليه. والمعرفة في ذاتها هي اتّصاف العارف بصفات الحقّ، وذلك ما يعطي فردانيّتها مضموناً وحدانيّاً

---

(١) المجمع الفاتيكاني الثّاني، الوثيقة رقم ٢ ، دساتير، قرارات، بيانات ، منشورات المكتبة البولسيّة، ١٩٩٢ م، بيروت، ص ٦٢٧.

(٢) مجموعة من المؤلّفين بإشراف سمير سليمان، **العلاقات الإسلامية المسيحيّة. قراءات مرجعيّة في التّاريخ والحاضر والمستقبل**، ص ٢٢٩.

(٣) ابن عجيبة، **الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية**، القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٣٣١هـ، ج٢، ص ٢١٦ ـ ٢١٧. راجع: د. عبد المجيد الصّغير، **التّصوّف كوعي وممارسة**، ص ١١.

(٤) انظر المرجع نفسه، ص ١١.

(٥) ابن عجيبة، **شرح خمريّة البوزيدي**، قسم الوثائق بالرّباط، مجموع رقم ١٩٧٤ د، ص ٢٣١.

لأنّ الاتّصاف يستلزم المساهمة الفرديّة في سلوك غمار الطّريق إبتداءً من التّوبة وانتهاءً بالفناء، وذلك ما دعا أبا طالب المكّي إلى القول بوحدة الرّوحاني والرّبّاني[١]. والشّيء ذاته دعا البسطامي إلى القول بأنّ «أوفى صفة في العارف أن تجري فيه صفات الحقّ وجنس الرّبوبيّة»[٢]. وفي سعيه إلى اللّه يقول البسطامي :

«إنّي أنا اللّه لا إله إلاّ أنا فاعبدوني
سبحاني ما أعظم شأني
خرجت من باب زيديّتي كما تخرج الحيّة من جلدها
ونظرت فإذا العاشق والمعشوق واحد، لأنّ الكلّ واحد في عالم التّوحيد
ولمّا سُئل ما هو العرش ؟ أجاب: أنا هو
ولما سُئل ما هو الكرسيّ ؟ أجاب أنا هو
وما هو اللّوح والقلم ؟ أجاب أنا هو»[٣].

أمّا التّصوّف الحلاّجي فقد وسّع من المفاهيم الإسلاميّة وقرّبها إلى التّصوّر المسيحي بالنّظر إلى ما صرّح به في مؤلّفاته وبالنّظر إلى دراسة الفكر الإستشراقي له. فقد استطاع من خلال تجربته الشّخصيّة أن ينفذ إلى الخواص الإلهيّة في مستوى فعل الخلق الذّي يذوب في ذات الشّخص وذات الحبّ بحسب ما ذهب إليه ماكس هوتن[٤]. وكان استهلاك الحلاّج لناسوتيّته في اللاّهوتيّة هو ثمرة التّجلّي والكشف اللّذين درج إليهما الحلاّج بالرّياضات وقمع الذّات.

أمّا الشّبلي فقد جازف بفتح الباب الذّي يقع بينه وبين الأزليّة، فاندفع في تيّار الأبديّة بلا حذر فتزعزعت صورته الآدميّة بين البشر. لقد احتكم البشر فيما بينهم بالحدود، فيما قفز الشبلي فوق الحدود إلى ما وراءها، ففي عرفه «ليس للعارف معرفة ولا للمعرفة علاقة ولا للمحبّ سكون، ولا للصّادق دعوى، ولا للخائف قرار، ولا للخلق من اللّه فرار»[٥]. فذهب الشّبلي على ذلك بنفسه مع تيّار الأزل قاطعاً أواصر العلاقة مع الأشياء التّرابيّة، فرأى النّاس فيه صورة القافز إلى الهاوية فيما رأى فيه العارفون باللّه مسافراً إلى اللّه مستعجلاً بالسّفر.

---

(١) ميثم الجنابي، **حكمة الرّوح الصّوفي**، ص ١٥٣.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٤٥.
(٣) فريد الدين العطّار، **تذكرة الأولياء**، ج١، ص ١٣٧ و ١٤٠ و ١٦٠ و ١٧٠.
(٤) Max Hoten, *Die Philosophie Der Islam*, Munich, 1934, pp. 215 - 360.
(٥) عزيز السّيد جاسم، **متصوّفة بغداد**، ص ٢٠٤.

والعلاقة مع اللّه لدى المتصوّفة المسلمين في الأغلب حميمة لا تعترف بالحواجز والفروق فانظر إلى جلال الدين الرّومي وهو يصف انفتاحه على كلّ الطّرق الموصلة إلى اللّه في قوله: «مسلم أنا ولكن نصراني وبرهمي وزرادشتي، توكّلت عليك أيّها الحقّ الأعلى، فلا تنأ عنّي، ليس لي سوى معبد واحد أو مسجد أو كنيسة أو بيت أصنام ووجهك الكريم فيه غاية نعمتي فلا تنأ عنّي»[١].

أمّا النّفري فقد تأسّست نصوصه على الوصال الحميم بين "الأنا" و"الأنت"، مع ذلك لا يجوز القول بأنّ هذين الطّرفين المتباينين والمتمايزين على نحو مطلق يشكّلان مثنويّة من المثنويّات المنتشرة في تراث الرّجل. فكلّ الذّي يجري في النصّ هو حوار ودّي بين الاثنين، أو إلقاء من الربّ في أذن العبد وقلبه[٢]، مع اعتبار مبدأ الاصطفاء أو الانتقاء الذّي تقوم عليه هذه التّربية وذلك التّعليم. فلقد اختار الربّ فرداً فريداً متميّزاً واتّخذه قابلاً لخطابه العالي الذّي من شأنه أن يعيد صياغة الباطن البشري. والجدير بالملاحظة أنّ النّصوص النّفريّة يتكلّم الربّ فيها أكثر ممّا يتكلّم العبد وكأنّ الوصل بينهما يرفع الكلفة فيستحيل العبد إلى ربّ ويستحيل الربّ إلى عبد.

إنّ الصّداقة الإلهيّة التّي عُقدت منذ الأزل بين الإنسان وربّه شبيهة بخطوط القوّة في مجال مغناطيسي، تحدّد مناطق الجذب التّي تنجذب إليها تدريجيّاً النّفوس النّاجية المختارة، فتضمّ أبدانها على تفاوت في مراتب الكثافة والارتفاع. وإذا جاز الاستمرار في المجاز المعماري الوارد في النّموّ الإيقاعي المنظّم للمدينة الخالدة بأبعادها الإلهيّة، فإنّنا نرى أنّ النّظرة النّفسيّة لأمّة روحيّة بقيت حيّة تسعى إلى استعادة أحجار الزّاوية الأولى، وتثبيت رؤوس أعمدة قبّة تعلوها من فوقها وتصعّد شوقها إلى الأعلى. وبذلك تكتمل القيمة المثاليّة التّي يبيّنها العشق الإلهي من إرادة المتصوّف من وراء آفاق المكان وتأخيرات الزّمان.

ـ التّجربة الصّوفيّة مقتطعة من قبس النّبوّة

العالم بحسب معتنقي الصّوفيّة شكل متطوّر من الرّبوبيّة تعيّن للذّات الإلهيّة، ومن ثمّ فكلّ البشر إلهيّون على نفس المنوال. على ذلك لم يبق للنّبيّ أيّ فضل على غيره من البشر، بمعنى أنّه يمكن للمرء أن يسمو بدينه وأن يتخلّص من قيوده ليجعله ديناً

---

(١) عرفان عبد الحميد فتاح، **نشأة الفلسفة الصّوفيّة وتطوّرها**، ص ٩٧ . نقلاً عن **مثنوي** لجلال الدين الرّومي.

(٢) النفري، **المواقف والمخاطبات**، تحقيق آرثر جون أربري، ص ١٧٤.

كونيّاً وكليّاً للحبّ الإنساني. ولعلّ نظريّة الإمامة هي من أكثر النّظريّات قرباً من ذلك التّصوّر، يقول ماكس هوتن في ذلك: «وتوجد نظريّة أخرى تفتكّ من النّبيّ موقعه المتجاوز للطّبيعة بعض التّجاوز، وهي نظريّة الإمامة التّي تعلن أنّ كلّ عصر لابدّ له من إمام يخصّه ومن ثمّ فإنّ عهد محمد صلى اللّه عليه وسلّم قد ولّى وعندئذ يجيء إمام روحي جديد للبشريّة ينسخ أحكام الأنبياء المتقدّمين عليه... ويعوّضها بأحكام جديدة»[1]. ما يمكن أن يُستنتج من ذلك أنّه وعلى الرّغم من أنّ مثل هذا الرّأي لا يعكس نظريّة صحيحة عن مفهوم الولاية ودلالاتها الإسلاميّة إلاّ أنّه يبيّن سعي المتصوّفة إلى تجاوز الحدود ورغبتهم في الاقتطاع من قبس النّبوّة.

وعن قبس النبوّة السّاري لدى المتصوّفة وعون اللّه لهم يذهب ابن عطاء اللّه السكندري إلى أنّ: «الحقّ سبحانه إذا أراد أن يقوي عبداً على ما يريد أن يورده عليه من وجوه حكمه، ألبسه من أنوار وصفه وكساه من وجود نعته فتنزّلت الأقدار، وسبقت إليه الأنوار، فكان بربّه لا بنفسه فقوي لأعبائها وصبر... وإنّما يعينهم على حمل الأقدار ورود الأنوار. وإنّما يعينهم على حمل الأحكام فتح باب الإفهام. وإن شئت قلت وإنّما يعينهم على حمل البلايا واردات العطايا... واعلم أنّه إذا أراد اللّه تعالى على عبده حكماً فتح له باب الفهم عنه... وذلك بكشف الحجب والأستار. فإذا أراد الحقّ سبحانه أن يحمل عن عبده ما يورده عليه كشف الحجاب عن بصيرة قلبه»[2].

لقد اندمج الأنبياء لدى المتصوّفة، واجتمع الرّسول محمّد بالمسيح، فلم يقع التّخصيص عن قبس أيّ نبيّ يجب أن يأخذ المتصوّف، وبأيّهما يقتاد. ولعلّ ذلك يعود إلى ما يجمع بينهما من خصوصيّات هي بغية المتصوّف وهدفه الأسمى. لقد كان الرّسول محمّد متأمّل ورع طالع كما فعل المسيح رؤى مستقبليّة واستجلى غوامضها وغفر لقومه ظلمهم وتعنّتهم. فكما قال المسيح حين أحاط به لؤم الكهنة وكيد الكائدين: «اغفر لهم يا أبتاه لأنّهم لا يعلمون ما يفعلون»، قال الرّسول محمّد ودمه يتفجّر تحت قسوة الحجارة التّي يُقذف بها من كلّ جانب عليه: «اللّهمّ اغفر لقومي فإنّهم لا يعلمون». فهل كانت المشابهة عفو الصّدفة كما تساءل خالد محمد خالد أم

---

(١) أبو يعرب المرزوقي، «ملاحظات حول قراءة ماسينيون للحلاّج»، مجلّة **الحياة الثّقافية**، العدد ١١٢، السّنة ٢٠٠٠م، ص ١٧ . نقلاً عن كتاب لماكس هوتن صادر عن دار ماركوس في بون، ١٩١٣ بعنوان: *Die Lehve vom Propheten Und Offenbarung Bei Den Islamishen Philosophen.*

(٢) ابن عطاء اللّه الإسكندري، **التنوير في إسقاط التدبير**، ص ٦ ـ ٧.

هي ثمرة لشيء يشبه القانون العام يصنع على شاكلة هذا الطّراز الجليل من الهداة؟[١].

وفي رصد نقاط الالتقاء بين النّبيّ محمّد وبين المسيح، يذكر خالد محمد خالد كيف أنّ المسيح رفض ملك اليهود كما رفض الإذعان لإرهاب رؤسائهم وطلب إليهم أن يخلّوا بينه وبين الكلمة التّي أراد قولها. وذكر كذلك رفض محمد وضع الشّمس في يمينه والقمر في يساره على أن يترك الأمر الذّي من أجله جاء أو يهلك دونه[٢].

لقد جاء كلّ من محمد والمسيح بدعوة ذات موضوع حافل يدور حول محور الإنسان والكون، وكان ذلك سبب حرص المسيح على إبلاغ الكلمة، وكان ذلك هو الأمر الذّي فضّل محمد تبليغه على ملك يحدّه الشّمس والقمر. فالإنسانيّة هي الهدف المشرّف الذّي حمله كلّ من المسيح والرّسول محمد، وهي الضّمير الذّي حمى المسيح حقّه ورفع محمد لواءه. لقد كان محمد على شاكلة المسيح يردّد "أنا بشر مثلكم" كما كان المسيح يردّد "أنا ابن الإنسان"[٣]. لقد كشف كلّ من المسيح ومحمد للإنسان أزكى علاقته باللّه وبنفسه وبالكون، ففيما كان المسيح يردّد "اللّه محبّة" صرّح محمد في زمنه بأنّ افضل الأعمال هي "الحبّ في اللّه".

كلّ تلك المعاني الجميلة التّي حفرت في ذاكرة طالبي الحقّ، دفعت إلى التّأمّل في المسيح من حيث كونه مثل نبيّ الإسلام سيفاً مسلّطاً على الباطل، ومن حيث كونه مثل طالبي الحقّ من المتصوّفة متفرّغاً لله جادّاً في السّعي إليه منعزلاً عن متع الحياة وزيفها. فالنّاظر في سيرته يلاحظ أنّه وبعد الدّعوة والتّبليغ بدأ بالصّيام في البريّة أربعين يوماً لا يأكل فيها ولا يشرب، يصلّي ويتأمّل ويتفكّر في خلق اللّه[٤]. وينقل محمد جواد مغنية عن عيسى الرّوح أنّه كان: «يفترش الأرض ويتوسّد الحجر ويقتات النبات ويقول دابتي رجلاي، وخادمي يداي، وفراشي الأرض، ووسادتي الحجر، وسراجي القمر، ودفئي مشارف الأرض، وأدامي الجوع، وشعاري الخوف، وليس لي ولد يموت، ولا امرأة تحزن، ولا بيت يخرب، ولا مال يتلف، أبيت وليس لي شيء، وأصبح وليس لي شيء، فأنا أغنى ولد آدم»[٥]. وقد تجلّى له الشّيطان في عزلته لكي يجرّبه ويثبت كفاءته كمخلّص للبشريّة ومنقذ لها، حفظت له الرّوايات محاولات

---

(١) خالد محمد خالد، **معاً على طريق محمد والمسيح**، دار العلم للملايين، بيروت، الطّبعة السّابعة ١٩٨١ م، ص ٤٧ ـ ٤٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ٨٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ٨٣.

(٤) فوزي محمد حميد، **عالم الأديان بين الأسطورة والحقيقة**، ص ٤٢٠.

(٥) محمد جواد مغنية، **معالم الفلسفة الإسلاميّة**، ص ٢٠٨.

الإغراء التي تعرّض لها، وسرد الإنجيل دلائل ذلك. فقد جاء في الإنجيل: «وأخذه إبليس إلى جبل عال جداً فأراه جميع ممالك الدّنيا ومجدها وقال له: أعطيك هذا كلّه إن سجدت لي وعبدتني. فأجابه يسوع: ابتعد عنّي يا شيطان لأنّ الكتاب يقول: للربّ إلهك تسجد، وإياه وحده تعبد»[1].

من أجل ذلك كانت كتب المتصوّفة خصبة في ذكر المسيح وتناوله في سياق الأنبياء والأصفياء بل كانت مشبعة بالنّهج على منواله مؤكّدة على حضور صورته وانطباعها في الذّاكرة. هذا ويرى البعض في فرقة "الملامتيّة" المنتمية إلى التّصوّف على رأي، الخارجة عنه على رأي آخر، تشبه المسيح من وجه التأكيد على أمراض النّفس ومحاربة الرّياء وفضح الدّعاوى الباطلة، والحرص الدّائم على توجيه اللّوم إلى النّفس، والمسارعة إلى مساعدة النّاس والتّضحية في سبيلهم والإيثار. وقد أطلق على هؤلاء اسم "الفتيان" واصطلح على مجموع هذه الفضائل من المروءة والشّجاعة بـ"الفتوّة". وقد خصّ بعض المتصوّفة "الملامتيّة" بالاهتمام[2].

وعن أهميّة نبوّة عيسى حدّث الحكيم التّرمذي في شكل حلم بينه وبين أخته الصّغرى يروي فيه بعض كشوفه فيما يخصّ أولياء اللّه وأنبياءه. وذكر في سياق الكشف أنّه كان نائماً مع أخته على السّطح فقالت عنه: فاستمع حديثاً من البستان، فاسترجع كالمصاب، وأفادت: هؤلاء أضيافنا تركناهم، اذهب فأطعمهم. قالت فأصبح إلى جانب السّطح لأنزل فينحطّ جانب السّطح فيلزق بالأرض فأستوي على الأرض، فإذا رجلان قاعدان في هيبة، فأدنو فأعتذر إليهما فيبتسمان فيقول أحدهما: قولي لصاحبك ما اشتغالك بهذا الفرزد (وهو الخضرة) يعني الحشيش ؟ عليك بتقوية الضّعفاء وأن تكون ظهراً لهم. وقولي له: أنت وتد من أوتاد الأرض، تمسك طائفة من الأرض. فأقول من أنت ؟ فيقول: محمد أحمد وهذا عيسى، قال: وقولي له: إنّك تشتدّ وتقوى، وكلّ أرض لا تقدّس عليها تضعف وتهون وقولي له: أعطيناك معمورة (والبيت المعمور) فاحسن إليهما. وانتبهت»[3].

وفي حديث عيسى عن مجاهدة النّفس يورد الحكيم التّرمذي في **ختم الأنبياء** أنّ الذين عنده ـ أي اللّه ـ «ينالون ممّا لديه، وعقد قلوبهم هناك. والعامّة من الزّهاد والعبّاد

(١) متّى [٤/٨ ـ ١١].

(٢) ممّن تناول الملامتيّة بالذّكر أذكر السّلمي في رسالة خاصّة بهم نشرها وقدّم لها أبو العلا عفيفي، القاهرة، ١٩٤٥م. كذلك تناولهم ابن عربي في **الفتوحات المكيّة**.

(٣) الحكيم الترمذي، **ختم الأنبياء**، ص ٢٥.

والمتّقين والمخلصين ينالون ممّا ألقي إليهم في أرضهم، فهم أرضيّون وأولئك عرشيّون قدّيسون، هؤلاء عبيد النّفوس وأولئك عبيد الجواد الكريم. هؤلاء الذين قال عنهم عيسى ابن مريم عليه السّلام في خطبته: "فلا عبيد أتقياء ولا أحرار كرماء"»[1]. فالعبيد الأتقياء عبيد النّفوس، لم يفتح لهم الباب فبقوا مع مجاهدة النّفوس، والأحرار الكرماء هم الذّين أعتقوا من رقّ النّفوس بما فتح لهم اللّه من ملكوته[2].

وعن تماثل الحلاّج والتصاق صورته بالمسيح روايات في الكرامات شديدة الشّبه بما كان يظهر على المسيح من معجزات مثل إبراء الأعمى. فقد حدّث غير واحد من الثّقات في كتب التّاريخ أنّ الحسين بن منصور الحلاّج «كان قد أوفد أحد أصحابه إلى بلد من بلدان الجبل، ووافقه على حيلة يعملها. فخرج الرّجل فأقام عندهم سنتين يظهر التّنسك والعبادة ويقرأ القرآن ويصوم، فغلب على البلد حتّى إذا علم أنّه قد تمكّن أظهر أنّه قد عمى فكان يقاد إلى مسجده ويتعامى على كلّ أحد شهوراً ثمّ أظهر أنّه قد زمن، فكان بحبو ويُحمل إلى المسجد حتّى مضت سنة على ذلك وتقرّر في النّفوس زمانته وعماه، فقال لهم بعد ذلك: إنّي رأيت في النّوم كأنّ النّبيّ يقول لي إنّه يطرق هذا البلد عبد اللّه، صالح مجاب الدّعوة، تكون عافيتك على يديه وبدعائه، فاطلبوا لي كلّ من يجتاز من الفقراء أو من الصّوفيّة فلعلّ اللّه أن يفرّج عنّي على يد ذلك العبد بدعائه كما وعدني رسول اللّه. فتعلّقت النّفوس إلى ورود العبد الصّالح، وتطلّعت القلوب، ومضى الأجل الذّي كان بينه وبين الحلاّج فقدم البلد، فلبس الصّوف... وتفرّد في الجامع بالدّعاء والصّلاة، وتنبّهوا على خبره فقالوا للأعمى، فقال: احملوني إليه، فلمّا حمل عنده وعلم أنّه الحلاّج قال له: يا عبد اللّه إنّي رأيت في المنام كيت وكيت فتدعو اللّه لي، فقال: ومن أنا وما هو محلّي ؟ فما زال به حتّى دعا له ثمّ مسح يده عليه فقام المتزامن صحيحاً مبصراً. فانقلب البلد وكثر النّاس على الحلاّج فتركهم وخرج من البلد، وأقام المتعامى المتزامن فيه شهوراً، ثمّ قال لهم إنّ من حقّ نعمة اللّه عندي... أن أنفرد بالعبادة انفراداً أكثر من هذا... وقد عملت على الخروج إلى طرسوس، فمن كانت له حاجة تحمّلتها وإلاّ فأنا أستودعكم اللّه قال: فأخرج هذا ألف درهم فأعطاه وقال أغز بها عنّي، وأعطاه هذا مائة دينار وقال أخرج بها غزاة من

(١) الملاحظ أنّ هذا النصّ لا يوجد في الأناجيل المتداولة المعتبرة لدى الكنيسة. والحديث له وجود في **إحياء علوم الدين** للغزالي، وفي **إتحاف السّادة المتّقين** للزّبيدي، و **محاضرات الأبرار** لإبن عربي، **والعقد الفريد** لإبن عبد ربّه. راجع الحكيم الترمذي، **ختم الأولياء**، ص ٤٨٩.

(٢) الحكيم التّرمذي، **ختم الأولياء**، ص ٤٨٩.

هناك، وأعطاه هذا مالاً وهذا مالاً حتّى اجتمع ألوف دنانير ودراهم، فلحق بالحلاّج فقاسمه عليها»[١].

إنّ المتأمّل في مثل هذه الرّوايات المنقولة لا يمكن أن يدرجها في باب التّراث الصّوفي لكونها وردت في كتب التّاريخ ولاحتمال تداخل تفاصيلها بالخيال، إلاّ أنّ ما فيها من افتراض الشّفاء على يد الحلاّج يدعونا إلى التّوقّف عندها. فلماذا يمثّل الحلاّج بالطّيب الشّافي ؟ ولِمَ يختار علّة العمى التّي عرف المسيح دون غيره من الأنبياء بالقدرة على إبرائها ؟ ولِمَ ينسج الخيال (على فرض كونه خيالاً) حواراً محكماً بهذا الشّكل لو لم يكن لصورة النّبيّ الهادي حنوّ في قلب طالبي اللّه.

إنّ مثل ذلك الانجذاب إلى النّبوّة من قبل المتصوّفة دفع الغزالي إلى التّصريح بتأثّر المتصوّفة واقتراب أوصافهم من أوصاف الأنبياء والمرسلين. ونحن نعلم أنّ الغزالي أقبل على التّصوّف بكلّ همّة، وأكّد أنّ هذا العلم لا يمكن التّوصّل إليه بالتّعليم وحده، بل بيَّن أنّ طريقه هو الذّوق والحال الذي هو عبارة عن أبخرة تتصاعد من المعدة على معادن الفكر كما جاء في كتابه **المنقذ من الضلال**[٢]. إنّ جميع حركات المتصوّفة وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم، برأي الغزالي، مقتبسة من نور مشكاة النّبوّة وليس وراء نور النبوّة على وجه الأرض نور يستضاء به، ذلك بعد أن اقتنع أنّ طريقتهم أصوب الطّرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق. ويذهب الغزالي إلى أنّ المتصوّفة ومن أوّل الطّريقة تبتدأ لديهم المكاشفات والمشاهدات حتّى أنّهم وهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء، ويسمعون منهم أصواتاً ويقتبسون فوائد، وهو القائل : «ومن لم يرزق منه شيْئاً بالذّوق، فليس يدرك من حقيقة النّبوّة إلاّ الاسم»[٣]. ويضيف بأنّ الأنبياء هم أطبّاء أمراض القلوب، لذلك تسلّم الأنفس إليهم تسليم العميان إلى القائدين، وتسليم المرضى المتدّين إلى الأطبّاء المشفين[٤].

والمتصوّف لدى عبد القادر الجيلاني كذلك كالنّبيّ في إمرة خالقه، فهو كائن بين الخليقة بالجسم بائن عنهم بالأفعال، والأعمال، والسّرائر، والظّواهر، والضّمائر،

---

(١) د. سليمان المدني، **سرّ النشوة الصّوفيّة**، ص ٣٨ ـ ٣٩. انظر الرّواية في **تاريخ بغداد** للخطيب البغدادي، المجلّد ٨، في باب ما ذكر عن الحلاّج من حيل.

(٢) أبو حامد الغزالي، **المنقذ من الضّلال والمفصح عن الأحوال**، تحقيق عبد المنعم العاني، دار الحكمة، الطّبعة الأولى ١٤١٥هـ / ١٩٩٤ م، ص ٧٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٤) انظر المصدر نفسه، ص ٩٤.

والنّيات، وحينئذ يسمّى صوفيّاً على معنى أنّه يصفى من التّكدّر بالخليقة، وإن شئت كما يقول: «سمّيته بدلاً من الأبدال وعيناً من الأعيان، عارفاً بنفسه وربّه الذّي هو محيي الأموات، ومخرج أولياءه من ظلمات النّفوس والطّبائع والأهوية والضّلالات إلى ساحة الذّكر والمعارف والعلوم والأسرار ونور القربة ثمّ إلى نوره... وقد حرسهم اللّه من الأعداء في الخلوات والجلوات، لا شيطان مضلّ ولا هوى متّبع يميل بهم إلى الزّلات... وهم في قبضته وحصنه وحراسته، يتشمّمون روح القرب، ويعيشون في فسحة التّوحيد والرّحمة، ولا يشتغلون بشيء إلاّ بما أذن لهم من الأعمال»[1]. وشبّههم بالمفوض إليهم أمرهم، ظاهرهم متصرّف بفعل اللّه تعالى، وباطنهم مملوء باللّه عزّ وجلّ. والطّالب لديه يجبر نفسه ويقمعها حتّى تذلّ وتخشع فتذوب تلك الغدد التّي في النّفس وهي أصول تلك الشّهوات التّي صارت غدّة ثابتة فيها. ويمضي الجيلاني في وصف الدّرجات والرواتب التّي يرتقي فيها الصّوفي «إلى أن يصير إلى المحلّ الذّي تنقطع فيه الصّفات والكلام والعبارات وذلك منتهى العقول، وغاية ما تبلغ حالات الأولياء التّي تليها مرتبة الأنبياء والرّسل»[2]، وذلك يعني أنّ الطّريق الصّوفي خطّ غير منقطع سائر نحو التّرقّي، أوّله الخشية ومنتهاه النبوّة وللمتصوّفة فيه محطّات.

لقد تناول عبد القاهر بن عبد اللّه السّهروردي مثل تلك المحطّات عندما ربط بين نشاط الشّيخ ونشاط النّبيّ، فالمتأمّل في كتابه **عوارف المعارف** يرى الكثير من التّفاصيل عن حياة المتصوّفة في مثل هذا الرّبط حيث وكما يقول: «إنّ المريد يصبح جزءاً من الشّيخ كما أنّ الولد جزء من أبيه»، ويضيف «إنّ هذه ولادة طبيعيّة وتلك ولادة معنويّة كما قال عيسى عليه السّلام: "الحقّ الحقّ أقول لك ما من أحد يمكنه أن يرى ملكوت اللّه إلاّ إذا ولد ثانية"[3]، ولن يلج ملكوت السّماء من لم يولد مرّتين، فبهذه الولادة يستحقّ ميراث الأنبياء، أي بعقول مشبعة بنور الهداية الذّي هو موهبة اللّه تعالى عند الأنبياء وأتباعهم»[4].

ويشرح نيكلسون تلك العلاقة بين الشّيخ والمريد فيقول إنّ الشّيخ عندما يخلع على المريد الخرقة إنما يرمز بذلك إلى أنّ المريد قد انخلع من إرادة نفسه وفني في الشّيخ، فلم يعد له في نفسه اختيار، فيد الشّيخ تنوب عن يد النّبيّ لدى متصوّفة

---

(١) الشّيخ عبد القادر الجيلاني، **الغنية لطالبي الحقّ**، دار الكوثر، دمشق، الطّبعة الأولى ١٩٩٦ م، ج٢، ص ١٦١.
(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص ١٦٢.
(٣) يوحنا [٣/٣].
(٤) عبد القاهر بن عبد اللّه السّهروردي، **عوارف المعارف**، ص ٨٥.

الإسلام لأنّ تسليم المريد للشّيخ تسليم لله ورسوله. ويسمّي المتصوفة الزّمن الذّي يمضيه المريد في صحبة الشّيخ وتحت رعايته زمن "الإرتضاع"، بعد ذلك يعلم الشّيخ متى يحين أوان "الفطام"، لذلك لا ينبغي للمريد أن يفارق الشّيخ حتّى يأذن له. والمريد الصّادق إذا دخل تحت حكم الشّيخ وصحبه وتأدّب بآدابه، يسري من باطن الشّيخ حال إلى باطن المريد كالسّراج يقتبس من سراج بواسطة الصّحبة والسّماع[(١)].

ولعلّ ما ذهب إليه السّهروردي راجع إلى كونه يعتقد أنّ القطب هو القائد الرّوحي الذي لا يمكن أن يستمرّ العالم من دون حضوره حتّى ولو بقي متخفيّاً، فيربط بذلك بين مهّمة كلّ من الشّيخ والنّبيّ آخذاً من كلام الرسول أن أحبّ عباد اللّه إلى اللّه تعالى الذّين يحبّبون اللّه إلى عباده، ويذهب إلى أنّ ما ذكره الرّسول هو رتبة المشيخة لأنّ الشّيخ يحبّب اللّه إلى عباده حقيقة، ويحبّب عباد اللّه إلى اللّه. فرتبة المشيخة هي من أعلى الرّتب في طريق الصّوفيّة، وهي نيابة للنّبوّة في الدّعاء إلى اللّه، فبذلك وحده تنجلي مرآة القلب وتلوح فيها الدّنيا بقبحها وحقيقتها وماهيّتها وتلوح الآخرة ونفائسها وكنهها وغايتها، وتنكشف الحقيقة فيحبّ العبد الباقي ويزهد في الفاني. والشّيخ من جنود اللّه يرشد به المرتدّ ويهدي به الطّالب. فمن يعشق اللّه ترفع عنه الحجب ويصير كلامه كلام الأنبياء، فالنّفس المطمئنّة تنتزع عنها البرودة واليبوسة التّي استصحبتها من أصل خلقتها، فإن لانت بحرارة الرّوح الواصلة إليها تجيب إلى العبادة[(٢)].

فالشّيخ على ذلك يحقّق جملة من الأغراض التّي تدور حول محور النّبوّة أهمّها:

- أنّ الشّيخ في نفسه تواصل للميراث العلمي النّبوي، فالعلماء ورثة الأنبياء.
- يحقّق الشّيخ جلاء القلوب لتبلغ النّوال وأنوار اليقين عبر التّجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود.
- يدفع الشّيخ إلى الإرتواء من بحر الحال والتّخلّص من الأغلال والأعلال.
- يدفع الشّيخ إلى ذهاب جمود النّفس بحرارة الرّوح.

هذا ولئن اقتبس السّهروردي من أعمال النّبيّ نشاط الشّيخ العارف باللّه والدّاعي إليه من دون تحديد لعيسى، فإنّ جلال الدّين الرّومي فعل ذلك حيث أطال الكلام عن عيسى النّبيّ، وعكس بذلك التّناول الأثر العيسوي في الأدب الصّوفي من خلال كتابه **مثنوي**. فالأنبياء لدى جلال الدين الرّومي أدوار، منها دور عيسى الذّي اختار الرّواية

---

(١) انظر رينولد نيكلسون، **في التّصوّف الإسلامي وتاريخه**، ص ٥٨. نقلاً عن السّهروردي، **عوارف المعارف**.

(٢) عبد القاهر بن عبد اللّه السّهروردي، **عوارف المعارف**، ص ٨٣ ـ ٨٤.

فيه ومضى يقصّ: «أنّه كان لليهود في سالف الزّمان ملك ظالم، وكان عدّواً لعيسى ومهلكاً للنّصارى، وكان العهد عهد عيسى والدّور دوره، وليس عيسى إلاّ روح موسى وموسى. . . ولكنّ الملك فرّق بين هذين الرّفيقين الإلهيين»[1].

ويردف جلال الدين الرّومي في روايته فيقول: «لقد حاول وزير الملك خداع النّصارى بادّعائه أنّ روح عيسى ملجأ وأنّه من أجل عيسى يهب روحه ويقدّم رأسه، وهو مدين له بمائة ألف من المنن...وأنّه لن يبخل على عيسى بروحه، وهو ملمّ غاية الإلمام بدينه، فالشّكر لله ولعيسى إذ أصبح لهذا الدّين الحقّ هادياً. ولأنّ الدّور دور عيسى فهو يدعو النّاس إلى الإستماع بأرواحهم إلى أسراره... ولأنّ الملك سيقتله من أجل ذلك فإنّه يجدّ في الاشتغال بالدّعوة، وقد اتّبعه النّصارى بكلّ قلوبهم وغرسوا حبّه في صدورهم وكانوا يظنّونه نائباً لعيسى ولكنّ هذا الرّجل كان في السرّ الدّجال الأعور اللّعين»[2].

لقد نقل لنا مثل هذا القصص الولع بدين عيسى في تراث جلال الدين الرّومي الذّي يصف الرّغبة في الوصول إلى الإشراقات الرّوحيّة التّي يعكسها هذا النبيّ حيث نجده يقول في **مثنوي** : «فأنت في كلّ ليلة تطلّق الأرواح من أسر الجسد، وتقتلع ألواح (العقول الواعية) فتنطلق الأرواح كلّ ليلة من هذا القفص ،وتستريح من الحكم والقول والقصص... إنّ اللّه يقبض الأرواح عند النّوم ولكنّها تعود إليه عند اليقظة. تلك الأرواح التّي كان الوزير (الذّي حدّث عنه) يدعوها إلى الجدّ في السير إلى الطّريق، ولكنّه كان في الحقيقة يحثّها على التّراخي. فكلّ من لم يكن عارفاً صاحب ذوق من النّصارى أصبح أسيراً لكلمات ذلك الوزير الذّي كان ينوي وفي رسالة أرسل بها إلى الملك أنّه موقع الفتن في دين عيسى»[3]. ويذكر جلال الدين الرّومي أنّ الوزير المخادع أعدّ "طوماراً" باسم كلّ أمير من أمراء البلد يتولّى حكم النّصارى وكانوا إثني عشر يثقون به، وكان كلّ "طومار" ينطوي على أحكام تخالف ما جاء في غيره خلافاً يمتدّ من البداية إلى النّهاية. ولعلّ أكثر ما يشدّ في هذه "الطّوامير" أنّ الأحكام الواردة في مجموعها مصبغة برؤية صوفيّة.

- ففي أحدها جاء أنّ طريق الرّياضة والجوع يُعدّ ركناً للتّوبة، وشرطاً للرّجوع.
- وفي "طومار" آخر يقول إنّه لا جدوى من الرّياضة، وإنّ سرّ الطّريق الجود.

---

(١) جلال الدين الرّومي، **مثنوي**، ج١، ص ١٠٣.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٦ و ١٠٨.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٠٩ و ١١٥ ـ ١١٦.

- وفي "طومار" ثالث يقول: جوعك وجودك إشراك منك بمعبودك، وكلّ ما جاوز التّوكّل والتّسليم التّام في حالي الغمّ والسّرور فليس إلاّ مكراً وخداعاً.
- وفي "طومار" قال: إنّ العبادة هي الواجب المفروض على العبد أمّا التّفكّر في التّوكّل فهو تهمة.
- وفي "طومار" قال: ليس المقصود بأوامر اللّه ونواهيه أن يتّبعها النّاس، وإنّما هي برهان عجزنا وبرهان عليه. فإذا أظهرنا عجزنا عن اتّباعها، أدركنا إذ ذاك قدرة الحقّ.
- وفي "طومار" قال: لا تنظر إلى عجزك، إنّ هذا العجز كفران بالنّعمة فاحذره وانظر إلى قدرتك فإنّ هذه القدرة من اللّه وهي نعمة منه جلّ شأنه.
- وفي "طومار" قال: دعك من هاتين الصّفتين (القدرة والعجز) فكلّ ما اتّسع له البصر فإنّه وثن.
- وفي "طومار" قال : ... البصر هو السّمع الذّي ينير الطّريق للتّأمّل الباطن.
- وفي "طومار" قال: ما وهبك إيّاه الحقّ جعلك تجد مذاقه حلواً عندما أوجده لك.
- وفي "طومار" قال: دع عنك كلّ ما يتّصل بنفسك، فإنّ قبولك طبع نفسك أمر لا يجوز وشرّ.
- وفي "طومار" قال: الطّريق الميسّر هو الذّي تكون فيه حياة للقلب وغذاء للرّوح.
- وفي "طومار" قال: أطلب مرشداً، فلن يتحقّق لك إدراك العاقبة بما لك من حسب.
- وفي "طومار" قال: إنّك أنت المرشد لأنّك تعرف المرشد.
- وفي "طومار" قال: إنّ تلك الكثرة التّي نراها شيء واحد، وكلّ من رآها شيئين فهو رجل صغير أحول.
- وفي "طومار" قال: كيف تكون المائة واحداً ؟ إنّ من يتصوّر ذلك ليس إلاّ مجنوناً[١].

لقد عبّرت هذه "الطّوامير" بطريقة رمزيّة عن أنّ رسالة عيسى المبنيّة على المحبّة قد تُرجمت عن جوهر قد تختلف صوره بين نبيّ وآخر، ولكنّه يظلّ واحداً عند من يتجاوز الصّور الظّاهرة إلى الجوهر الحقيقي، وذلك يعدّ من المطالب الصّوفيّة الموصلة إلى اللّه.

---

(١) المصدر نفسه، ص ١١٧ ـ ١٢٠.

هذا وقد أصبغ جلال الدين الرّومي حكايته عن الوزير المخادع بروح المسيح بالتّصريح حيناً والتّلميح أحياناً. فقد عمل الوزير على تشويق النّصارى، لمّا رأوا فيه الرّجل الذّي أثنى ظهره في الرّياضة والخلوة، فصار المريدون له كالأطفال يردّدون: «أنت لنا المربّي، وظلّك وارف منبسط فوق رؤوسنا»[١]، فيجيب: «إنّ روحي ليست بعيدة عن مريديّ، ولكنّي لا أملك إذناً بالخروج»[٢]. وقد أفادهم الوزير بضرورة تخليص أنفسهم من الحسّ ومن الهواجس، حتّى يسمعوا نداء العودة إلى عالم الأرواح. ويذكر الوزير عيسى الرّوح ويفيد بأنّه مرّ بقدميه على الماء، أمّا الرّوح كما يقول فمجراها صميم البحر، والموج المائي هو المحو، والسّكر، والفناء. فإذا بقيت في السّكر المادّي فأنت بعيد عن السّكر الرّوحي ،وإن ظللت ثملاً بالمادّة، فأنت أعمى عن كأس الرّوح[٣].

ولقد اعترض المريدون على خلوة الوزير ورغبوا في القرب منه وهو المعتبر روحاً لأرواحهم فرفض الوزير الخروج من الخلوة وقال: «أيّها المريدون اعلموا ذلك عنّي، إنّ عيسى قد بعث إليّ برسالة قال فيها: افترق عن أصحابك وأقاربك، واتّجه بوجهك إلى الحائط واجلس منفرداً، واختر لنفسك الخلوة عن وجودك. فبعد هذا الأمر لا قول عندي، ولا شأن لي بالقيل والقال فالوداع أيّها الأحباب فإنّني ميّت، وقد حملت متاعي إلى السّماء الرّابعة حتّى لا أحترق كالحطب من العناء والعطب تحت الفلك النّاري ـ والسّماء الرّابعة هي مقرّ عيسى، وهي أيضا فلك الشّمس، فبصعوده إليها يخلص من العيش تحت فلكها النّاري ـ ولسوف أجلس بعد ذلك إلى جوار عيسى في أعالي السّماء الرّابعة»[٤].

بعد ذلك عهد الوزير بولاية عهده إلى كلّ أمير على انفراد ودعاهم واحداً واحداً وقال لكلّ منهم إنّك أنت النّائب الحقّ للدين العيسوي، إنّك خليفتي. وهؤلاء الأمراء الآخرون أتباعك، إنّ عيسى قد جعلهم جميعا أتباعاً لك. فكلّ أمير خرج عن طاعتك فاقتله، ولكن لا تعلن هذا ما دمت أنا حيّاً... وإليك هذا "الّطومار"، وأحكام المسيح فافصح بقراءتها على أتباعك. وكان قصد الوزير الفرقة لكون "الطّوامير" مختلفة متباينة. ونال ما أراد فقد تنازع الأمراء على الخلافة وادّعى كلّ منهم أنّه نائب عيسى المسيح وأخرج كلّ منهم "طوماره"[٥].

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص ١٢٦.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٦.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٧ ـ ١٢٨.
(٤) انظر المصدر نفسه، ص ١٣٤ ـ ١٣٥.
(٥) المصدر نفسه، ص ١٣٦ و ١٣٩.

إنّ مثل هذه الصّورة التّي جسّدها الوزير عن عيسى المسيح والقصّة التّي حيكت حوله بشخصيّاتها، وأحداثها، ووظائفها وبنائها، تحيل على مجموعة من الرّموز أسهم الشّاعر الصوفي جلال الدين الرّومي في إيجاد مضمون فكريّ وأخلاقيّ احتلّت النبوّة فيه مساحة واسعة. وقد استطرد الشّاعر بين الحين والآخر لبيان الحكمة ممّا سرد وأفاد بمجموعة من المواعظ استهلك فيها النّبيّ عيسى، فحدّث على لسانه عن نقاء النّفس، وعن أمانة خزانة الأفلاك كما جاء في الجزء الثّاني من **مثنوي** فيما أورده من حكاية التماس رفيق عيسى منه إحياء العظام.

يقول الرّومي : «رافق أحد البله عيسى على الطّريق، فرأى هيكلاً عظمياً في جبّ عميق فقال :

- يا رفيق الاسم السّنيّ الذّي به تبثّ الحياة في الموتى، علّمني حتّى أصنع الإحسان وأجعل تلك العظام بهذا الاسم ذات روح.
- فقال عيسى: أسكت، فليس هذا من عملك ولا هو لائق بأنفاسك ولا بقولك. فمثل هذا يحتاج إلى نفس أنقى من المطر، وإلى سلوك أكثر إدراكاً من سلوك الملائكة، فلا بدّ من مرور أعمال لتصبح الأنفاس نقيّة، وليصبح الإنسان أمين خزانة الأفلاك. فهب أنّك أمسكت بيمينك هذه العصا، فمن أين ليمينك ما كان ليمين موسى ؟
- فقال الأبله: فإذا لم أكن أنا ناطقاً بالأسرار، فأتلُ أنت الإسم السّنّي على تلك العظام.
- فقال عيسى: يا إلهي ما هذه الأسرار ؟ وما ميل هذا الأبله إلى ذلك العناد ؟ كيف لا يغتمّ لنفسه هذا المرض ؟ وكيف لا يحزن على روحه هذا الميّت ؟ لقد تخلّى عن روحه التّي عراها الموت، وسعى إلى إحياء نفس سواه.
- فقال الحقّ: إنّه مدبر يبحث عن الأدبار، فلا جزاء لزرعه سوى نبات الشّوك.وكلّ من بذر الشّوك في هذه الدّنيا فحذار ثمّ حذار أن تبحث عنه في حديقة الورد، إنّه لو أمسك بيده وردة صارت شوكة وإن هو توجّه نحو صديق صار الصّديق ثعباناً»[1].

. . . ثم «إنّ عيسى نادى باسم الحقّ على العظام، إجابة لملتمس ذلك الشّاب، فكان حكم الحقّ من أجل ذلك الفتى الغرّ أن بعث الحياة في صورة تلك العظام،

---

(١) جلال الدين الرّومي، **مثنوي**، ج ٢، ترجمة وشرح ودراسة محمد عبد السّلام الكفافي، المكتبة العصريّة، بيروت، الطّبعة الأولى ١٩٦٧م، ص ٣٢ ـ ٣٣.

وكان أن قفز منها أسد أسود اللّون وضربه بمخالبه فدمّر كيانه الصّوري.

ـ قال عيسى للأسد: كيف ضربته بهذه السّرعة ؟

ـ قال الأسد: لأنّه كان مصدراً لإزعاج خاطرك»[1].

إنّ الأبله في هذه القصّة يمثّل رجلاً ميّت الرّوح، طغت عليه حواسّه فسعى إلى إحياء العظام النّخرة في حين كانت روحه ميّتة، وما كان أحراه أن يلتمس العون لنفسه من عيسى. لقد واجه الفتى الأبله الهلاك لأنّه وقد لقي نبعاً لحياة الرّوح وهو المسيح اختار حياة البدن، فكان كمن يلوّث النّبع بدلاً من أن ينهل من مائه الصافي. لقد التمس حياة الجسد من عيسى ذلك الرّسول الذّي وهبه اللّه مثل تلك القدرة على بعث الحياة في الأرواح، ولعلّه الدّرس الذّي أراده الرّومي أن يُحفظ في الذّاكرة.

والحقيقة أنّ النبوّة التّي ينشدها المتصوّف، ليست سوى صورة نهائيّة للإنسان الكامل الذّي يطمح إليه، حيث يعتبر الرّسول ـ ولا سيما الرسول محمد ـ سرّ الكمال في ذلك الإنسان الكامل نظراً إلى كونه يمثّل في أصله وطبيعته "سرّ" الذّات الإلهيّة، ويمثّل في واقعه الفكري والأخلاقي قمّة الجدل الصّاعد النّازل. فالرّسول بما يتّصف به من قدرة على الجمع بين الحقائق، بين الواقع والمثال، يعطي الوجود معناه المتكامل. فالرّسول هو أنموذج لسائر النّماذج الأخلاقيّة البشريّة، والعارف الواصل يجد فيه بغيته، والفقيه العالم يرى فيه مرشده وهاديه، والتّاجر والصّانع والزّوج والقائد يرى فيه مثاله[2].

لقد كانت روحانيّة الرّسول محمّد مثلاً جامعة لأوصاف الكمالات، وبشريّته جامعة لأوصاف المحاسن، وشريعته جامعة ومركبة لجميع الشّرائع، وأكثر ما يصحّ عليه يصحّ على سائر الأنبياء من حيث الإستلهام من كمالاتهم. فطالب الحقّ الذّي يتوصّل إلى مرتبة الكمال يحجب سائر الخلق عن أنواع المزالق والمهاوي، مثال ذلك أنّ القاعدة لدى النفري تتلخّص في أنّ الإنسان العالي أو الكامل من البشر موصول ومحاط بالرّعاية دوماً. واستناداً إلى هذه الحقيقة فإنّ في ميسورك النّظر إليه بوصفه بطلاً يورد واقعاً سماويّاً لا حياة للرّوح إلاّ فيه لكونه يمقت كلّ ما ينزع إلى التجسّد. فلا غرابة بعد ذلك أن يعدّ طالب الحقّ من المتصوّفة متنبّئاً[3].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٦٢ ـ ٦٣.

(٢) هذا الرّأي لإبن عجيبة، نقله عبد المجيد الصّغيّر، **التّصوّف كوعي وممارسة**، ص ١٧٨.

(٣) انظر يوسف سامي اليوسف، مقدّمة كتاب النّفري، **المواقف والمخاطبات**، ص ٦.

٢ ـ الآثار الخاصّة: المسيح أنموذجاً للفكر الصّوفي

ـ من حيث كونه روحاً: الرّوح قاسم مشترك بين المسيح والمتصوّفة

تعدّ تجربة المعاناة تجربة لصيقة بالتّفاعل الصّوفي الإسلامي مع شخصيّة المسيح، فهي التّي دعت الأقلام إلى المقارنة وبيان التأثير والتّأثّر. فالصّوفيّة الخالصة أو تلك التي تؤمن بأنّ مملكتها ليست من هذا العالم إنّما تجهد كي يبلغ الرّوح البشري الفسحة التّي لا تحدّها حدود ولا تقيّدها قيود[١].

إنّ الرّوح الصّوفيّ القابل للنّشور في كلّ بيئة دينيّة يفترض وجود عالم آخر تصبو إليه. والّذي ساعد على التّخمّر السّريع لهذا الرّوح الصّوفيّ تميّز المتصوّفة بعمق الانكباب على الرّوحانيّات حيث إنّ التّصوّف كما هو في ذهن الكثيرين ردّة فعل دينيّ نحو اختلاف الموازين واختلاط المفاهيم. لذلك عُدّت التّجربة الصّوفيّة فطرة إنسانيّة لا تقاس بقياس ولا تحدّ بحدّ سيّما وأنّ التّوليف بين الجوهر الرّوحاني في الإنسان وبين البحث عن الاستئناس والاطمئنان باللّه هو باب الولوج إلى مدينة التّصوّف[٢].

لقد كان للمتصوّفة حكم على هذا العالم بأنّه كون ساقط، وبرهنوا على حقيقة مؤداها أنّ العارف ينظر إلى نفسه بوصفه كائناً شريفاً نبيلاً يتطلّع صوب الأعلى ويحنّ إلى السّاميات وهاهنا يكمن سرّ اغتراب الإنسان في العالم لأنّه روح نفيس في كون خسيس. والحقيقة أنّ مقولة الكون السّاقط التّي أوحت بالقول بالاغتراب بسبب عدم تجانس الرّوح والمادّة، طرحت بشدّة في الفكر الصّوفي الإسلامي كما طرحت في طبيعة المسيح المزدوجة بين الرّوح والمادّة لأنّ الخواء قد حتّم على الرّوح الصّوفي أن يكون مفتوناً بالتسامي، وفي وسعنا أن نقول بعد ذلك كما ذكر يوسف سامي يوسف «أنّ الصّوفيّة إنّما تنبثق من افتتان الإنسان بالمتعالي وولعه بالمفارق واللاّنهائي، سيّما وأنّ عدداً منهم لم يروا في هذه الدّنيا سوى الغثاثة والضّحالة والافتقار إلى المعنى»[٣]. لذلك يسعى المتصوّفة إلى غاية الفوز الرّوحي على هزيمة الجسد، وذلك لا يتحدّد بالمجهوليّة النّسبيّة له في هواجس المريد الأولى فحسب، بل بالإمكانات اللاّمتناهية لتسوية إرادته فيه. فمن ناحية الواقعيّة ليست تعابير الفوز والهزيمة سوى مقارنات شرطيّة عاديّة في رؤيتها للعلاقة بين الأشياء في متضادّاتها، وعقليّاً ليست إلاّ إقراراً بأولويّة

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣٥.

(٢) عبد السّلام العزميني، **الصّوفي والآخر**، ص ٥٣.

(٣) يوسف سامي يوسف، مقدّمة كتاب النفري، **المواقف والمخاطبات**، ص ٩ ـ ١٠.

الحقيقة باعتبارها الغاية المعنويّة الثّابتة بينما تفتقد هذه المقارنات في الطّريق الصّوفي معناها العقلي المباشر والثّابث إذ لا معنى لفوز الرّوح وهزيمة الجسد، وليس ذلك بفعل ترابطهما الضّروري في علم المريد وعمله، بل وبسبب وحدتهما الذّائبة في وجده وحاله ولا تعني الإذابة هنا سوى الكيفيّة التّي يجرّب بها المريد تهذيب الجسد كأسلوب لتهذيب الرّوح. وفي هذه العمليّة فقط تنكشف حقيقة الإرادة باعتبارها نهوضاً للقلب في طلب الحقّ.

إنّ مطلب المتصوّف في الأغلب هو فوز الرّوح على الجسد، أي ولادة جديدة أو بعث جديد جسدي وروحي إرادي بين الأزل والأبد. والمعنى الحقيقي الوحيد لهذا السرّ يتبيّن في مجرى اكتشاف الحقائق الكبرى وتجلّياتها اللاّمتناهية في الآفاق والأنفس، وذلك يستوجب قطع العلائق والتّحرّر من رقّ الأغيار، ويؤدّي إلى بناء ما سميّ في كتاب **حكمة الرّوح الصّوفي** بهرميّة الرّوح[١]، فيصير قالب المتصوّف (جسده) بصفة قلبه، فيصطلي بحرارة الرّوح وتنكمش عن قلبه عروض النّفس، وينفتح له طريق السّير صوب الحضرة الإلهيّة. وذلك هو الردّ الصّادق للبحث عن بديل شامل في عالم الأغلال والإعلال بحيث يصير جسد المريد كقلبه شفّافاً، وتمتزج كما يقول السّهروردي: «الأعمال القلبيّة والقالبيّة ـ فيما يسمّيه ـ انخراق الظّاهر إلى الباطن والباطن إلى الظّاهر»[٢]. فللمتصوّفة قناعة أنّ في محدوديّة الجسد تنعكس الطّاقة اللاّمحدودة للرّوح، وفي ملموسيّة الحقيقة تنعكس أبعادها المطلقة.

لقد كان لروح الأدب الصّوفي تطابق من حيث الجوهر مع وسائل بلوغ حقيقة الكلّ المطلق، ولو أنّ تجارب أهل الصّوفيّة تباينت فإنّهم اشتركوا في بذل الرّوح. ومهما كانت العوامل الموضوعيّة الماثلة في ظهور التّصوّف وتحوّله إلى ظاهرة ملموسة، فإنّ العامل الذّاتي المتمثّل في معاناة الرّوح، وتساؤلاته، وسياحته واشتياقه، وبحثه عن السّرمدي فيما وراء الظّاهري والنّسبي يبقى الجذر الأعمق لوحدة المعرفة الصّوفيّة[٣]. ولا غرابة بعد ذلك أن نعتبر أنّ المشرب الصّوفي يستجيب على العموم لمنحى التمرّد على الزّمان والمكان ليجعل للإنسان ملكة خاصّة تمكّنه من التّجاوب مع الماضي والمستقبل، مع الطّبيعة والمشاعر من أجل تفاعل المادّة مع الرّوح. فقد كان لدى المتصوّفة تفهّم أوسع مع بعض النّصوص الموحية بذلك الجدل بين الجسد

---

(١) ميثم الجنابي، **حكمة الرّوح الصّوفي**، ص ٥٤.
(٢) المرجع نفسه، ص ٥٩.
(٣) عزيز السّيد جاسم، **متصوّفة بغداد**، ص ٥٣.

والرّوح أو المادّة والرّوح من منطلق كونها أقدر على استكناه تلك الأمثلة والتّعامل معها»[١]. قال اللّه تعالى: «يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون»[٢]، ممّا يوحي بقدرة على اختراق الآفاق ومحادثة الطّبيعة كما يشير النّصّ الديني أحياناً بلطافة إلى بعضها، ويترك للعقول متّسعاً ومنفذاً تلج من خلاله إلى عوالم مختلفة يجد فيها المتصوّف لذّة المغامرة من منطلق كونها رافداً لنفسه العميق، وحسّه المرهف[٣].

إنّ مثل المسيح، ذلك الكائن الرّوحي الذّي اهتمّ به القدّيس بولس وأثارت طبيعته النّقاشات الحامية بين الكنائس المسيحيّة من حيث علاقته بالإنسانية وبحثت رسائل الرّسل عن سرّه، لا يمكن أن يكون دونما اهتمام لدى طالبي الرّوح من المتصوّفة.

لقد بحثت رسائل الرّسل في "السرّ" وتحدّثت عن «سماع كلمات تتكلّم، ورؤى لا توصف»[٤]، فيما بعد قوّى "السرّ" فكرة الثّنائيّة الغامضة الجامعة بقطبيها الرّوح والجسد. ومن ثمّ فقد انصرف الفكر المسيحي عن الجسد من أجل الرّوح، وذلك الميل في اللاّهوتيّات المسيحيّة قد أسدل السّتار على عوامل تاريخيّة وطوّر عقيدة الخطيئة الأصليّة وكان جزئيّاً مسؤولاً عن خلق طبقة هرميّة للسّلطة الكهنوتيّة[٥]. هذا وفي سياق حديث الرّوح أرّخت رسائل الرّسل لقول المسيح: «وأقول لكم: اسلكوا في الرّوح ولا تُشبعوا شهوة الجسد. فما يشتهيه الجسد يناقض الرّوح، وما يشتهيه الرّوح يناقض الجسد. وكلّ منهما يقاوم الآخر لئلاّ تعملوا ما تريدون. فإذا كان الرّوح يقودكم، فما أنتم في حكم الشّريعة»[٦].

كذلك جاء حديث الرّوح على لسان أهل التّصوّف وكان الخلاف في كنهه واضحاً لدى أهل التّحقّيق كما جاء في **الرّسالة القشيريّة**: «فمنهم ـ أي المتصوّفة ـ من يقول إنّها أعيان مودعة في هذه القوالب، لطيفة، أجرى اللّه العادة بخلق الحياة في القالب ما دامت الأرواح في الأبدان»[٧]. فالإنسان حيّ بالحياة ولكن الأرواح مودعة في القالب

(١) انظر عبد السّلام العزميني، **الصّوفي والآخر**، ص ٢٩.

(٢) النّور [٢٤/ ٢٤].

(٣) عبد السّلام العزميني، **الصّوفي والآخر**، ص ٣٠.

(٤) وليم الشّريف، **المسيحيّة، الإسلام والنّقد العلماني**، ص ١٠٥. انظر كذلك: William Quinlan Lash, *Christian Mysticism - History of Philosophy Eastern And Western*, London, 1967, p. 188.

(٥) وليم الشّريف، **المسيحيّة، الإسلام والنّقد العلماني**، ص ١٠٦.

(٦) رسائل الرّسل: رسالة غلاطية [٥/ ١٦ ـ ١٨].

(٧) عبد الكريم القشيري، **الرّسالة القشيريّة**، ص ٨٨.

ولها ترقّ في حال النّوم ومفارقة البدن، ثمّ الرّجوع إليه[١]. وعلى ذلك لم يكن أهل الصّوفيّة في غفلة عن المسيح الرّوح وفي ذلك يقول الحكيم التّرمذي: «وخصّ عيسى عليه السّلام بكونه روحاً، وأضاف النّفخ إليه فيما خلقه من طين، ولم يضف نفخاً من إعطاء الحياة لغير عيسى، بل لنفسه تعالى إمّا بالنّون أو بالتّاء التّي هي ضمير المتكلّم عن نفسه. وهذا وإن كانت كلّها منصوصاً عليها أنها حصلت لهم، فليس بمنصوص الاختصاص بها، ولكن معلوم من جهة الكشف والإطّلاع»[٢].

ويذهب سهل بن عبد اللّه التّستري في شرحه إلى ما ذهب إليه جماعة أهل القبلة بقوله: «إنّ الإنسان ليس إلاّ روحاً والجسد جوشنه وهيكله، وموضوعه، ومأواه، وبنيته»، لكنه يعارض ذلك فيقول: «لو كانت الرّوح علّة الإنسان لوجب أن يكون حكم الإنسانيّة حيثما تكون الرّوح»[٣].

أمّا الحلاّج فينصّ على أنّ الطّريقة الصّوفيّة هي من باب الاستعارة طريق روحيّ في الإسلام وإن كان أولياء المتصوّفة لا يصرّحون كلّهم بذلك. ويبقى التّصوّف لدى الحلاّج جهازاً روحيّاً يقتضي تزكية النّفس وتطهيرها عن طريق الزّهد في الدّنيا وعبر الذّكر والمشاهدة. يقول الحلاّج :

ليس هناك تفسير لما بيني وبين اللّه
لا برهان ولا علامات إقناع
فخذ ما تجلّى من انكشاف اللّه
مشرقاً في ذاتي كاللّؤلؤ السّاطع[٤].

حيث يقرأ في ذلك انتقالاً من حالة السّقوط في وحل المادّة إلى حالة مخلوق ذي مقام وحال[٥].

لقد عبّر الحلاّج عن مخالطة الرّوح إيّاه في قوله :

كتبت ولم أكتب إليك وإنّما كتبت إلى روحي بغير كتاب
وذلك أنّ الرّوح لا فرق بينها وبين محبّيها بفضل خطاب[٦]

---

(١) انظرالمصدر نفسه، ص ٨٨.
(٢) الحكيم التّرمذي، **ختم الأولياء**، ص ١٦٩.
(٣) الهجويري، **كشف المحجوب**، ص ٤٢٨.
(٤) جان شوقلي، **التّصوّف والمتصوّفة**، ص ١١.
(٥) المرجع نفسه، ص ١١.
(٦) انظر **ديوان الحلاّج**، ص ٦٨.

كذلك قوله:

مـازجـت روحـك روحـي فـي دنـوّ وبـعـادي
فـأنـا أنـت كـمـا أنّـك أنّـي ومـرادي[1]

ويعقّب جان شوقلي على ذلك بأنّ قوام النّفس البشريّة تنطوي على صراع داخليّ بين النّفس والرّوح: النّفس ومن وظيفتها تحريك أعضاء الجسم الإنساني وهي الحقّ أي القوّة على المعرفة، وهي العاطفة الطّبيعيّة في أوّل مستوى الإدراك إلى منتهى عدم الإدراك أو غيبة الوعي. والرّوح وهي القادرة على أن تشارك الرّوح الإلهي. ومن قوى النّفس السرّ وهو لطف من الرّوح، وعشق النّفس أن تتّحد باللَّه[2]. هذا وفي الجانب الرّمزي للمتصوّفة يتحدّث جان شوقلي عن توحّد المادّة والرّوح، الجسم والنّفس في وحدة ديناميكيّة، ولو أنّ لتلك الرّوح صعوداً يوصف بالحال عند متصوّفة الإسلام، فيقال كان هنا فذهب، وهو ما يعرف في المسيحيّة بالصّعود أو المعراج إلى الـ"كرمل" والذّي ظلّ أنموذجاً في الفكر المسيحي[3].

هذا وقد تضمّنت كتابات المتصوّفة حديثاً كثيراً عن الرّوح من مثل ما جاء في كتاب **منطق الطّير** لفريد الدين العطّار. ففي المقالة الأولى في "اجتماع الطّير" يحدّثنا عن إضاءة الرّوح تشبّهاً بعيسى، ويقول في كلام رمزيّ: «مرحباً بك يا دارج معراج، ألست، يا من رأى على مفرق بلى تاج ـ إشارة إلى قوله تعالى: "ألست بربّكم قالوا بلى" ـ هل سمعت عشقاً بالرّوح مثل ألست ؟... فإذا كان تصديق النّفس دوّامة البلاء، فكيف يستقيم أمرك وسط الدّوامّة ؟ فاحرق النّفس كحمار عيسى، ثمّ أضئ روحك بحبيبك تشبّهاً بعيسى، وأحرق الحمار وأسلم أمرك لصائر الرّوح حتّى توافيك روح اللَّه»[4]. وفي حكاية عشق مسيحيّة عن الشّيخ صبغان وعقده الزّنار لعشقه لفتاة مسيحيّة، يشبّهها فريد الدين العطّار بذات الرّوح الملائكيّة كأنّها نفحة من روح اللَّه، أمّا عن كلامها فهو ككلمات عيسى يعيد الرّوح لأصحابها[5].

أمّا ابن عربي فقد مضى يصيغ معاني الرّوح لدى أهل الطّريق فيقول: «يطلقون

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٠٠.
(٢) جان شوقلي، **التّصوّف والمتصوّفة**، ص ١٣.
(٣) المرجع نفسه، ص ٢٩.
(٤) فريد الدين العطّار، **منطق الطّير**، ص ١٨١. والآية الواردة في النّص من سورة الأعراف [٧/ ١٧٢].
(٥) المصدر نفسه، ص ٢١٨ ـ ٢٢٠.

لفظ الرّوح على معان مختلفة فيقولون فلان فيه روح أي أمر ربّاني، يحيي به من قام به (يعني قلبه)... ويطلقون الرّوح ويريدون به الرّوح الّذي ينفخ فيه عند كمال تسوية الخلق، والذّي مدار الطّريق عليه وهو الرّوح الذّي يجده أهل اللّه عند الانقطاع إليه بالهمم والعبادة. فأكثر ما يقع عنه السّؤال منهم غالباً فيكون قوله ما بدء الرّوح أي ما ابتداء حصوله في قلب العارف»(١).

بمثل تلك التّعابير، ومثل تلك الصّياغة، اقتربت نغمة صوفيّة الإسلام من روح المسيح، ولم تكن تلك قناة التّواصل الوحيدة بل كان للمسيح مع المتصوّفة قنوات عدّة منها أنّه عُدّ رمزاً للمحبّة الإلهيّة.

ـ المسيح رمز المحبّة الإلهيّة في الدّيانتين المسيحية والإسلاميّة :

الثّابت أنّ اللّه محبّة في المسيحيّة، وهو الرّحمن الرّحيم في الإسلام، ومن مصدري المحبّة والرّحمة تأتي التّوبة والمغفرة. قال اللّه تعالى: «استغفروا ربّكم ثمّ توبوا إليه إنّ ربّي رحيم ودود»(٢).

لقد كانت الصفة المميّزة لعيسى، استعداده اللاّمحدود لافتداء الإنسانيّة من دون استثناء وليس ذلك إلاّ تأكيداً منه على معنى المحبّة الإنسانيّة التّي ينبغي ألاّ تفارقه أبداً. لقد عانى عيسى المسيح معاناة البريء، ولم يقاوم ودلّل في حياته وأثناء موته على حبّ اللّه اللاّمحدود للبشر، حبّ الأب الذّي لا تقتصر أبوّته على جسد عيسى فحسب بل تتجاوزه إلى مساحة أرحب تسع البشريّة عامّة(٣). لقد كان الأب السرّ الإلهي النّازل على المسيح والذّي وسعه قلبه، وهو في ذاته مقام عشق للاسم الجميل الذّي يتجلّى له فيه بأبعاده المثلّثة التّي أخذ المتصوّفة منها النّشوة الإلهيّة التّي تفرغ بدورها ذاتها في الثّالوث بنقل الأب كلّ ما هو عليه إلى الابن حتّى إمكانيّة التّعبير عن ذاته في الكلمة. وعن أثر ذلك لدى متصوّفة الإسلام أذكر ابن عربي الذّي اعتبر التّثليث شرطاً أساسيّاً في تحقيق الإيجاد أو الخلق، وهو صفة من أهمّ صفات "الكلمة"(٤). فانظر إليه يقول: «اعلم وفّقك اللّه أنّ الأمر كلّه مبنيّ في نفسه على الفرديّة ولها التّثليث، وذكر

---

(١) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج٢، ص ٥٩.

(٢) هود [١١/ ٩٠].

(٣) **العلاقات الإسلامية المسيحية، قراءات مرجعيّة في التّاريخ والحاضر والمستقبل**، مركز الدّراسات الإستراتيجيّة والبحوث والتّوثيق، بإشراف سمير سليمان ومجموعة من الباحثين، ص ٥٤ ـ ٥٥.

(٤) «نظريّات الإسلاميين في الكلمة»، **مجلّة كلية الآداب**، الجامعة المصريّة، مايو / أيار ١٩٣٤م، ص ٦٨.

قوله تعالى إنّما قولنا لشيء أردناه أن نقول له كن فيكون، فهذه ذات ذات إرادة وقول، فلولا هذه الذّات وإرادتها وهي نسبة التّوجه بالتّخصيص لتكوين أمر ما، ثمّ قوله عند ذلك التوجه كن لذلك الشّيء ما كان ذلك الشّيء»[١]. وانظر إليه يقول أيضاً :

تثلّث محبوبي وقد كان واحداً كما صيّر الأقنام بالذّات أقنما[٢]

ولنا أن نسأل بعد ذلك من أين جاء ابن عربي بمثل ذلك التّصوّر المثلّث للخلق ؟ لا بدّ أنّ للأثر المسيحي فيه دوراً، مع ذلك فالتّثليث في فلسفة ابن عربي هو غيره في الفلسفة المسيحيّة لأنّ التّثليث لديه اعتباريّ، وفي المسيحيّة تثليث حقيقيّ للأقانيم. هذا إلى جانب أنّ الفرق واضح من حيث التّصوّر الإلهي، فعلى الرّغم من أنّ الذّات الإلهيّة لدى ابن عربي ظاهرة في كلّ مظهر وجودي، فإنّ لها في نفسها من التّنزيه والإطلاق ما يجعلها بعيدة كلّ البعد عن الاتّصال بالعالم المحسوس. أمّا الأب في النّظريّة المسيحيّة فلا يبعد كلّ هذا البعد عن العالم والاتّصال به، وفي المسيحيّة ليس هناك من كلمة سوى المسيح، أمّا لدى ابن عربي فكلّ موجود هو "كلمة" وهو مظهر من مظاهر الذّات الإلهيّة[٣].

وعندما نعود إلى أصول ذلك في المحبّة نرى أنّ معانيها تدفع المتصوّف إلى التّفاعل معها لأنّه ينشد العطاء الدّائم لله من أجل التّحرّر من سجن النّفس. فالعشق هو قدر من أراد التّحرّر، وضريبة ذلك أحياناً الألم الجسماني الذّي يمنح الفسحة التّي يبني عليها الطّالب علاقته بالله. فالألم يطهّر النّفس ويكشف لها سرّ الخلق، والمحبّة الإلهيّة لدى المتصوّف تقتضي التّحاور المستمرّ مع ذلك الجسم الذّي يشدّ إلى المادّة[٤].

هذا ولئن كانت المحبّة الإلهيّة في الفكر الصّوفي المسيحي تقف عند قمّة حياتهم الرّوحيّة، فهي في الإسلام مقام وحال ينشده المتصوّف لبلوغ إلهه الودود الشّفوع. ولقد كان للعرب منذ الجاهليّة تقاليد في المحبّة العذريّة (نسبة إلى قبيلة عذر على الأغلب)، وكان التّشبّه بالشّعراء الذّين تغنّوا بالحبّ العذري وارداً، ولقد استلهم المتصوّفة بعد ذلك ومن تلك الأشعار بعض الصّور التّي أسّست للحديث عن المحبّة[٥]. وفي مرحلة

---

(١) ابن عربي، **فصوص الحكم**، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.
(٣) انظر أبي العلا عفيفي، «نظريّات الإسلاميين في الكلمة»، **مجلّة كليّة الآداب**، الجامعة المصريّة، مايو/أيار ١٩٣٤، ص ٦٩.
(٤) Nelly Et Larousi Amri, *Les Femmes Soufies Ou La Passion De Dieu*, pp. 149 et 191.
(٥) Roger Arnaldez, *Réflexions Chrétiennes Sur La Mystique Musulmane*, pp. 184 - 185.

لاحقة ارتفعت أصوات لتبيّن أنّ التّصوّف والمحبّة إنّما يهدفان إلى إرجاع الإنسان إلى جنّته المفقودة وطبيعته الملائكيّة الأولى، وأنّ المحبّة ليست إلاّ مظهراً لعلاقة الذّات بالعالم، حيث إنّ جزءاً من الإله يرغب في الالتحاق بالآخر[١].

على ذلك يعدّ الحبّ القالب الطّبيعي الذّي يجمع الإنسانيّة، وهو قطب تلك الشّراكة بين الإنسان واللّه - في الدّيانات عموماً وبين المسيحيّة والإسلام خصوصاً - فالقرآن لم يلغ النّصوص المقدّسة بعهديها القديم والجديد، فيصحّ على ذلك اللّقاء الفكريّ الإسلامي - المسيحي عبر "الكلمة" المقدّسة وعبر روح تلك الكلمة المسيح ابن مريم.

- حلول المسيح في اللّه تسليم باتّصال غير منقطع بين اللّه وطالبيه :

من الأفكار المسيحيّة المغرية لدى متصوّفة الإسلام، والمتعلّقة بشخص المسيح هي ما يعرف بحلوليّة المسيح، أو اللاّهوت الذّي حلّ في النّاسوت. فالمسيح بالمفهوم العقيدي المسيحي كلمة حلّت في عيسى الإنسان فتجلّى بصورة الإنسان الإلهي، وذلك يعكس لدى متصوّفة الإسلام مجازاً رغبة الجزء الإلهي فيهم في الالتحاق بالآخر. ومن أبرز من صرّح بذلك أذكر الحلاّج في قصيدة من قبيل :

سبحان من أظهر ناسوته   سرّ سنا لاهوته الثّاقب
ثمّ بدا في خلقه ظاهراً   في صورة الآكل والشّارب
حتّى لقد عاينه خلقه   كلحظة الحاجب بالحاجب[٢]

إنّ حلول الجوهر الرّوحي في المادّة يدفع بعض أرباب الصّوفيّة (كالأولياء والأصفياء) إلى تصوّر اصطفاء اللّه لأجسامهم وحلوله فيها[٣]. والحقيقة أنّ فكرة الحلول تقوم على التّسليم بوجود اتّصال غير منقطع بين المنتهي وغير المنتهي. فالحلول لا يمكن فهمه ما لم نسلّم في البدء بوجود وحدة قواميّة بين المبدأ الأنطولوجي الذّي هو محلّ بحث في كلّ عقيدة إلهيّة، وبين نظام التّجلّي وهو مفهوم يفترض سلفاً وجود وحدة قواميّة، وبالتّالي انتفاء الألوهيّة أو أن يخلط الوحدة

(١) Nelly Et Larousi Amri, *Les Femmes Soufies Ou La Passion De Dieu*, p. 218.

(٢) وردت الأبيات في عدّة مصادر أهمّها **ديوان الحلاّج**، كذلك في ابن الجوزي، **تلبيس إبليس**، تصحيح ونشر دار الطّباعة المنبرية بالقاهرة ١٤٦٨هـ، دار الكتب العلميّة، بيروت (بدون تاريخ) ص ١٧١.

(٣) د. سليمان مدني، **سرّ النّشوة الصّوفية**، ص ٧٠ - ٧١.

الجوهريّة بين الألوهيّة والتّجلّي بالوحدة القواميّة لذلك اعتبر الهجوم على فكرة الحلول غير مبرّر ما دامت "المادّة الأوليّة" متعالية وممتنعة على ما يصدر عنها من نواتج. فلو كان فهمنا لله أنّه "الوحدة البدئيّة" أي جوهر صرف، لم يكن لشيء أن يتواجد به قوامياً كما يقول فرتجوف شيئون[١].

ـ تجربة الفناء من أجل الخلاص ووقعها على الفكر الصّوفي الإسلامي :

لتجربة الفناء التّي يوحي بها المسيح إلى حدّ كبير في علاقته باللّه والتّي اعتُبرت من الصّور المرادفة لشخصه، أهميّة كبرى في الفكر الصّوفي الإسلامي لأنّها تمثّل درجات الصّيرورة المتحرّرة للرّوح المبدع في بلوغه حقائقه والفناء عن صفات المخلوقين في بناء صفات "أنا الحقّ" بصقل مكوناتها لكي تكون مرآة للحقّ، وميداناً لتجلّي حقائقه.

والفناء عن الذّات (الأنا) هو ضمور الأعماق الدّفينة "للأنا" المتبجّحة بشهودها ورؤيتها وكشوفها لكي يكون بإمكانها بلوغ فنائها عن ذاتها أو "أناتها" في شهودها الحقّ. وهو فناء يمهّد لإفناء "الأنا" عن العالم بشهود الحقّ فيه، ومن ثمّ زوال رؤية "المعقول والمعلول" من كلّ ما في العالم والوجود، فلا يُرى للحقّ أثر في الكون. ولعلّ ما أغرى المتصوّفة في تجربة الفناء «استعجام الكلّ عن أوصافك واشتغال الكلّ منك بكليّته» كما يقول الجنيد[٢]. أو التّلاشي بالحقّ والبقاء في الحضور مع الحقّ كما يقول الخرّاز[٣]. أو تحويل الطّين إلى لبن، فالطّين فناء واللّبن بقاء كما يقول السّهروردي. وفي تعبيره عن تجربة الفناء ذهب البسطامي في تلخيصه لها على أنّها تجربة روحه المبدع في استظهاره فردانيّته في الطّريق قائلاً: «أقمت اثنتي عشرة سنة حدّاد نفسي، وخمس سنين كنت مرآة قلبي، وسنة كنت أنظر فيما بينهما، فنظرت فإذا في وسطي زناد ظاهر للخلق فعملت في قطعه خمس سنين فٱنقطع، فكشف لي، فنظرت إلى الخلق فإذا هم موتى فكبّرت عليهم أربع تكبيرات وصليّت»[٤]، وذلك يعني رؤية الخلق بعين الفناء.

هذا وفي حيّز رمّزه البسطامي بمعايير تجربة الفناء في الحقيقة قال: «لمّا صرت

---

(١) فرتجوف شيئون، **الإيمان والإسلام والإحسان في مقارنة الأديان**، ص ٥٠.
(٢) نقلاً عن ميثم الجنابي، **حكمة الرّوح الصّوفي**، ص ٢٦٦.
(٣) هو أبو سعيد أحمد بن عيسى الخرّاز، له كتاب **الطّريق إلى الله** وكتاب **الصّدق**.
(٤) ميثم الجنابي، **حكمة الروح الصوفي**، ، ص ٢٦٦.

إلى وحدانيّته، أقبلت أسير بالفهم في عشر سنين حتّى كلّ فهمي، فصرت طيراً جسمه من الأحديّة وجناحيه من الدّيمومة. فلم أزل أطير في هواء الكيفيّة عشر سنين طيران ما بين العرش والثّرى، فلم أزل حتّى جاوزت الدّيمومة ثمّ أشرفت على التّوحيد في غيبوبة الخلق عن المعارف وغيبوبة العارف عن الخلق»[1]. ممّا أدّى به كما قال هو عن نفسه إلى الانسلاخ عن نفسه كما تنسلخ الحيّة عن جلدها.

ذلك الفناء المنشود لدى المتصوّفة غايته الخلاص من كلّ ما يشدّ إلى العالم الخسيس على حدّ تعبير بعضهم. وتعدّ مسألة الخلاص نقطة رئيسيّة في موضوع الحوار بين المسيحيين والدّيانات الأخرى نظراً لالتصاق فعل الخلاص بشخصيّة السّيد المسيح. فقد نبّه مجلس الكنائس الأعلى في ذات الصّدد إلى أنّ فائدة الحوار مع الدّيانات الأخرى تتوقّف على نوعيّة الإجابة عن هذا السّؤال. فما الفائدة من حوار يدور مع من سيذهب إلى النّار ؟[2] إنّ موقف الكنيسة التّقليدي في العصور الوسطى وخاصّة الكنيسة الكاثوليكيّة الرّومانيّة واضح، فهو لا يرى أيّ طريق للخلاص في غير المسيحيّة، إلاّ أنّه وبعد ذلك حصل تطوّر في ذلك الموقف ـ في القرن السّابع عشر بفرنسا ـ وطُرح السّؤال ثانية، وترتّب عنه احتمال وجود طريق للخلاص في دين صحيح آخر، ويعني ذلك اعتراف الكنيسة بأنّ هناك أنبياء حقيقيين في الدّيانات الأخرى. وجاء في توصيات المجمع الفاتيكاني الثّاني (١٩٦٤م) أنّ البشر الذّين لم يعرفوا الإنجيل المسيحي بغير ذنب منهم ولكنّهم يراعون اللّه وضميرهم، ويحاولون تطبيق ما أمر اللّه به، فهم مخوّلون بدخول الجنّة. وذلك يعني أنّ اليهوديّة والإسلام يمكنهما أن يكونا طريقاً للخلاص[3].

إنّ العمل الخلاصي الذّي تباهت به الكنيسة، حوّل السيّد المسيح إلى نوع من المرجع الأعلى المطلق الذّي يجب أن تلتزمه الأفكار والقيم والسّلوكيّات الإنسانيّة إلى أبد الآبدين[4]. والفداء الذّي أقدم عليه المسيح هو الفعل الأزلي الذّي يتعذّر حصره في الزّمان والمكان. وما تضحية المسيح غير مظهر خاصّ منه أو تحقيق خاصّ له على الصّعيد البشري[5]. فعندما يقال إنّ على جميع البشر بدءاً من آدم وحتّى الذّين ماتوا في

(١) المرجع نفسه، ص ٢٦٨.
(٢) انظر د. السيّد محمد الشّاهد، هانس كونج، جوزيف فان إس، **التّوحيد والنّبوّة والقرآن في حوار المسيحيّة والإسلام**، ص ٣٠.
(٣) المرجع نفسه، ص ٣٠.
(٤) وليم الشّريف، **المسيحيّة، الإسلام والنّقد العلماني**، ص ١١١.
(٥) فرتجوف شيئون، **الإيمان والإسلام والإحسان في مقارنة الأديان**، ص ٣١.

عهد المسيح أن ينتظروا نزوله إلى الجحيم لكي يخلّصهم، يختلط المسيح التّاريخي بالمسيح الكوني، وتبدو الوظيفة الأبديّة للكلمة وكأنّها حقيقة زمانيّة لا لشيء إلاّ لأنّ يسوع كان تجليّاً لهذه الكلمة، ولو أنّ الفكر الإسلامي يتحفّظ على ذلك بالقول إنّ المسيح لم يمت من أجل "الأصحّاء" المسلمين، وأنّهم لن يستفيدوا من فعله الفدائي، إلاّ أنّ الفعل في ذاته سوف لن يكون بعيداً عن طالبي الحقّ.

ـ قيمة المعاناة في التّجربة الصّوفيّة ودلالتها:

يحتلّ البلاء أو المعاناة في التّجربة الصّوفيّة أهميّة، ويرمز إلى دلالات، حيث إنّ البلاء أو الألم الجسدي يعدّ تجربة قيّمة نفسيّة ومجتمعيّة لعمليّة التّجرّد أو التّطهير كما يبيّن ابن عجيبة[(١)]. فالآلام التّي تنزل بالمريد إنّما هي من باب "التّعريفات" الجلاليّة والاختبارات الإلهيّة التّي قد تؤدّي بالسّالك إلى التّرقّي في المعرفة الصّوفيّة وفي المقامات الأخلاقيّة. كما أنّها وبعكس ذلك قد تؤدّي به إلى الطّرد والعقاب ومن هنا يؤكّد ابن عجيبة على ضرورة تقبّل هذه التّعريفات الجلاليّة والنّوازل القهريّة، وقد عدّد منها بعض الآلام الجسديّة كالأوجاع والأمراض، أو النّفسيّة كحدّة الشّدائد والأهوال، وكلّ ما يثقل على النّفس كالفقر والذلّ وأذية الخلق، وغير ذلك ممّا تكرهه النّفس[(٢)].

إنّ للابتلاء الجسدي أو النّفسي قيمة عند ابن عجيبة لا تصل إليها قيمة أخرى في مجال التّجربة الصّوفيّة، إذ هو الطّريق الأسلم والمسلك المضمون المؤدّي إلى الغاية التّي هي المعرفة الذّوقيّة والتّعرّف على الذّات الإلهيّة في صورها الجلاليّة أو الجماليّة. فكلّ ما ينزل بك من هذه الآلام كما يقول ابن عجيبة، نعم كثيرة ومواهب غزيرة تدلّ على قوّة صدقك، إذ بقدر ما يعظم الصّدق يعظم التّعرّف[(٣)]. وإذا كان الألم يؤدّي هكذا إلى الغاية التّي يطمح إليها المتصوّف الصّادق ألا وهي التمكّن والنّجاح في تجربته أدركنا أنّ الألم ليس تجربة ساذجة في الاعتبار الصّوفي، بل تجربة لحمتها الصّبر وسداها شدّة اليقين، ويمكن تصنيف هذه التّجربة على أنّها تعرّفاً جلاليّاً واختباراً إلهياً. ويرى ابن عجيبة أنّ تجربة النّوازل القهريّة والآلام مطيّة للزّيادة والتّرقّي، فيعرف صاحبها كيف يتأدّب مع اللّه، وهي في كلّ الأحوال مجال لاختبار الطّاقة الأخلاقيّة

---

(١) انظر عبد المجيد الصّغيّر، **التّصوّف كوعي وممارسة**، ص ١٠٠.

(٢) ابن عجيبة، **إيقاظ الهمم في شرح الحكم**، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة ١٣٣١هـ، ج١، ص ٢٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٢.

والفكريّة، ومن ثمّ يحقّ لصاحبها أن يترقّى إلى مقام اليقين والرّسوخ والتّمكّن وهو مقام الأنبياء والصّديقين[١].

إنّ وفاة المحبّين لدى بعض أرباب الصّوفيّة والعارفين وعباد اللّه المقرّبين من أروع الصّور التّي تبرز فيها المعاني الرّوحيّة السّامية، وهي مثال للحبّ والوفاء والشّوق واللّقاء والثّقة بوعد اللّه والحنين إلى رضاه. إنّها تجربة حيّة شاخصة جميلة رائعة تلك السّاعة التّي تتجلّى فيها كلّ المعاني والحقائق التّي جاهدوا لأجلها وتفانوا في سبيلها وعاشوا على وقعها وحنّوا إليها كما يحنّ الطّائر المحبوس إلى وكره، حتّى إذا وافتهم هذه السّاعة كانوا أشدّ شوقاً وإيماناً ورقّة وحناناً وطرباً واهتزازاً، وطرأت عليهم أحوال وآثار، وأقبلت بوادر الخير وطلائع السّعادة عليهم[٢].

تلك الإرادة التّقربيّة، يقرنها البعض بلبس الصّوف لدى المتصوّفة والذّي ينطوي برأيهم على نزعة قربانيّة. فالصّوف هو لباس السيّد المسيح ـ من كان لقبه "حمل اللّه" ـ وهو الذّي صُلب من أجل التكفير عن أخطاء البشريّة، وقد أكّد السّهروردي أصالة لبس الصّوف لدى المتصوّفة فقال: «إنّ هذا الاختيار أي الصّوفيّة يناسب الاشتقاق لأنّه يقال تصوّف إذا لبس الصّوف، كما يقال تقمّص إذا لبس القميص»[٣]. ومن شأن تلك المقاربة أن تعزّز العلاقة القائمة بين لبس الصّوف وبين القربان، وتأكّد أنّ لبس الصّوف كان رمزاً ذا دلالة عميقة في مرحلة من مراحل التّاريخ. والتّصوّف في النّهاية، كما ذهب إلى ذلك الحافظ الأصفهاني في كتاب **حلية الأولياء** عن قول لعبد اللّه بن رواحة الأنصاري، يبقى: «وطء على جمر الغضا إلى منازل الأنس والرّضا»[٤].

ولعلّ العلامة المميّزة في تجربة المعاناة تلك في الفكر الصّوفي الإسلامي تبقى شخصيّة الحلاّج وما أحيطت به من تحليل وتأويل. فهو وعن طريق تقريب جسده إلى عذاب المشنقة، وقبول عذاب الموت بفرح ومحبّة، والرّغبة في القرب من الإله وقرب الإله منه والتّمتّع بفيض نعمته عليه، يحيلنا مباشرة إلى التّجربة المذهلة التّي عاشها المسيح. ومن الصّعب بعد الاطّلاع عن سيرة الحلاّج، أن لا يتمّ التّفكير في المسيح الإنجيلي وإلى العطيّة والجبل والزّيتونة والصّليب[٥].

---

(١) انظر عبد المجيد الصّغيّر، **التّصوّف كوعي وممارسة**، ص ١٠٢.

(٢) انظر أبي الحسن علي الحسني النّدوي، **ربّانيّة لا رهبانيّة**، ص ١٢٥.

(٣) عبد القاهر بن عبد اللّه السّهروردي، **عوارف المعارف**، ص ٥٩.

(٤) الحافظ أبو نعيم أحمد بن أحمد بن عبد اللّه الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة الأولى ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٨م، ج١، ص ١١٨.

(٥) Roger Arnaldez, *Hallaj Ou La religion De La croix*, Vienne, 1964, p. 138.

لقد حفظت لنا الرّوايات التّاريخيّة أنّه في يوم الثلاثاء، ـ ليس بيقين ـ من ذي القعدة أُخرج الحلاّج إلى رحبة المجلس، وأُمر الجلاّد بضربه بالسّوط فضُرب نحو ألف سوط من دون أن يتأوّه، وكان يردّد: "أحد أحد". ثمّ قطعت يداه ورجلاه وعلّق على الصّليب ،وخرّ رأسه، وأحرقت جثّته، ولمّا صارت رماداً ألقيت في دجلة. ونصّب رأسه يومين ببغداد، وكان ذلك سنة ٣٠٩ هـ[١]. وفي رواية أخرى نجد التأكيد على أنّه لمّا قطعت أعضاؤه واحداً واحداً، لم يتأوّه ولم يظهر الألم وكان يقول: «وحرمة الودّ الذّي لم يكن يطمع في إفساده الدّهر ما قدّ لي عضو ولا مفصل إلاّ وفيه لكم ذكر»[٢]. ولعلّ في ذلك لدى الحلاّج استواء اللّذة والألم لا يفهمها غير المتصوّف الذّي أذاق جسمه أنواع المجاهدات والرّياضات، لأنّه لا يعقل أن يُقطع عضو لبشر من دون أن يصرخ أو يتأوّه من الألم. وقد علّل البعض مثل ذلك الشّعور، فعلّق ماسينيون بقوله: «إنّ الحبّ الآسر والمطلق، اجتمع لدى الحلاّج مع السّكر والصّحو اجتماعاً فريداً من نوعه»[٣] فكانت أعضاؤه تبتر عضواً عضواً وهو لا يكفّ عن التّهجّد والتّبتّل، وإنشاد ترانيم الشّعر الوجداني الرّهيف. ولم يمنعه القتل الشّنيع من الابتسام، ولم ينسيه عذابه صحو الإجابة كما تنمّ عن ذلك وصيّته لخادمه قبل ليلة من يوم القتل حيث قال: «عليك بنفسك، إن لم تشغلها شغلتك»[٤].

لقد كان الشّعر الذّي أطلقه الحلاّج يدلّ على نهايته المحتومة لمّا أنشد :

نديمي غير منسوب ... إلى شيء من الحيف

سقاني مثل ما يشرب ... مغل الضيف بالضّيف

فلمّا دارت الكأس ... دعا بالنّطع بالسّيف

كذا من يشرب الرّاح ... مع التّنين في الصيف[٥]

ولم تكن سيمفونيّة النّهاية عيداً أو كلمات فرح احتفالي، بل تباريح شعريّة لقلب سكران بالموت. ورغم أنّه كان على بيّنة من خطورة اللّعبة مع صاحب النّطع والسّيف، فثمّة قتل ولكن ليس ثمّة حيف. وحقّاً لا يقول مثل ذلك إلاّ كائن أكبر من الجسد وعذاباته، كائن طلّق جسده ولم يعد يعرفه لمّا استُقطع جزءاً جزءاً ولم يتطرّق

(١) انظر عزيز السيّد جاسم، **متصوّفة بغداد**، ص ١٨٤.
(٢) الشّيخ عاطف الزّين، **الصّوفيّة في نظر الإسلام**، ص ٣١٨.
(٣) انظر عزيز السيّد جاسم، **متصوّفة بغداد**، ص ١٩٣. نقلاً عن ماسينيون.
(٤) المرجع نفسه، ص ١٩٣.
(٥) المرجع نفسه، ص ١٨٥ ـ ١٨٦.

إلى وجهه التّغيير، ولم يتأوّه، ولم يطلب العفو، ولم يعتذر. لقد كان النّفث الرّوحي الشّديد أقوى من استحكامات البّينة العضويّة لجسده، وكان دمه يفرّ من هذه الاستحكامات منجذباً وراء قوّة النّفث الرّوحي، وكانت روحه مثل عاصفة تلهو بجسده كما تلهو أمواج البحر الثّائر بالمركب. لقد اتخذ الحلاّج من المعاناة شيئا مقصوداً لذاته، فانظر إليه يقول :

أريـــدك لا أريـــدك لـــلـــثّـــواب ولـكـنّـي أريـدك لـلـعـقـاب

فـكـلّ مـآبـي قـد نـلـت مـنـهـا سوى مـلـذوذ وجدي بـالـعـذاب[1]

لقد تعطّش الحلاّج إلى الفداء والتّقرّب كما فعل المسيح المخلّص عندما توهّجت آمال الكثيرين في عصره إلى مجيء ملك يؤسّس مملكة مستقلّة تدفع ضغط روما وتسلّطها، وجشع اليهود وبغيهم، كما يقول صاحب كتاب **محمد والمسيح**[2] فلا غرابة أن ينشد الحلاّج بعد ذلك :

ألا أبـــلـــغ أحـــبّـــائـي بـــأنـــي ركبت البـحـر وانـكـسر السّـفـيـنـة

عـلـى ديـن الـصّـلـيب يـكـون مـوتـي فـلا الـبـطـحـاء أريـد ولا الـمـديـنـة[3]

على ذلك يكون الحلاّج من أولئك الذين يعيشون شعوراً من عدم الارتياح والشكّ والألم فيستوي لديهم الألم والفرح، وهو من أولئك الذّين يقدّمون البرهان على الحرّية عبر افتداء الرّوح بجسم مضحىً. لقد كان قربانه الدّائم هو جسده المرمّى في حضرة الامتحان الدّامي، وكان يوازن بين اللّذائذ وبين العناء، فيجد أنّ للعناء عليه ديناً كبيراً حتّى لكأنّه اقتطف من ثمار الحياة الدّنيا ما شغله عن شوقه إلى معشوقه لأنّ اللّذائذ تحثّ على التّلبّث والشّوق يحثّ على الإسراع وما من حلّ وسط بين الإثنين. فكأنّه يتلهّف العذاب ليقطع دابر الرّكون إلى اللّذائذ وليس لديه من حجّة في عشقه سوى استنطاق التّضحية الجسديّة حيث يقول :

أقـتـلـونـي يـا ثـقـاتـي إنّ فـي قـتـلـي حـيـاتـي

ومـمـاتـي فـي حـيـاتـي وحـيـاتـي فـي مـمـاتـي

إنّ عـنـدي مـحـو ذاتـي مـن أجـل الـمـكـرمـات

وبـقـائـي فـي صـفـاتـي مـن قـبـيـح الـسّـيـئـات

(١) المرجع نفسه، ص ٣٢٠.
(٢) خالد محمد خالد، **محمد والمسيح**، ص ٥٧.
(٣) **ديوان الحلاّج**، ص ٢٠١.

فـاقـتـلـونـي واحـرقـونـي   بـعـظـامـي الـفـانـيـات[١]

تلخّص هذه القصيدة تنبّؤ الحلاّج بمصيره، كما تلخّص المعراج الرّوحي الذّي جاوزه بمحو وإفناء الصّفات من أجل التّسليم المطلق للقدرة الإلهيّة. وكما كان المسيح صار الحلاّج الرّمز المثالي للشّهيد[٢]. لذلك يؤكّد أرنالدز أنّه لا يمكننا بعد ذلك أن نحسم بأنّ الحلاّج لم تخامره خلال تلك التّجربة أيّ فكرة لها علاقة بالمسيح، على الرّغم من حضور عيسى القرآني في فكر الحلاّج وفي فكر كلّ مسلم. ويضيف ذات المصدر أنّ الحلاّج كان مثالاً جيّداً للمسيح الذّي خصّه اللّه بولادة معجزة جعلته يعدّ خارج الأجيال ككيان آدم لا يرتبط بنسل، كما خصّه اللّه بالقرب والوصل شأن الأولياء المطهّرين[٣].

إنّ التّجربة الدّينيّة للحلاّج والتّي تقارب في أخصّ دقائقها (مثل وجود عنصر الحطب الذّي عوقب به كلاهما) تجربة المسيح تحيلنا مباشرة إلى أهميّة العذاب والألم كقيمة تكفيريّة يعتزّ بها الحلاّج ويفتخر سيما وأنّ الموت في الرّؤية الإسلاميّة يعدّ النّهاية الطّبيعيّة للحياة.

إنّ ما تعرّض له الحلاّج من تعذيب كان محرّكاً وسبباً للسّعادة والنّشوة لديه، فمخالفة النّفس من مميّزات الفكر الصّوفي ومن أسلحة طالبيه. ولقد كان الصّلب الأداة الأكثر دلالة للمقارنة بين الحلاّج والمسيح لدى كلّ الباحثين لأنّ الفعل في ذاته يرمز إلى تطهير القلب وتقديم الجسد هبة وعطيّة ظاهرة من أجل التّحلّل ومن أجل الانفتاح على الحضرة الإلهيّة.

ويبقى الصّليب في كلّ الأحوال رمز المحن القصوى التّي من خلالها يتقرّب العبد من ربّه وهو كذلك رمز انصهار التّجربة الإسلاميّة أو قل التّجربة الحلاّجيّة مع التّجربة المسيحيّة عبر شخص المسيح، ومن أجل ذلك وصف البعض الحلاّج بكونه عيسويّ الاستشهاد. ولقد كان للتطابق بين مشهد قتل الحلاّج ومشهد الجلجلة (في صلب المسيح) دور كبير في إثارة اهتمام الباحثين ولا سيّما المستشرقين الذين انكبّوا على دراسة هذه الشّخصيّة الفريدة وخصوصيّاتها.

---

(١) عزيز السيّد جاسم، **متصوّفة بغداد**، ص ١٧٥.

(٢) Louis Massignon, *La Passion De Hysayn Ibn Mansour*, Tome 2, p. 234.

(٣) Roger Arnaldez, *Hallej Ou La Religion De La Croix*, pp. 140 - 141.

٣ ـ المسيح يجسّد النّموذج الأمثل للكائن النّفيس في الفكر الصّوفي الإسلامي

ـ حيّز المسيح في العلاقة الإسلاميّة ـ المسيحيّة :

نبدأ مثل هذا الطّرح من اعتبار أنّ المسيح الفلسطيني عيسى والنّبيّ العربي محمد هما من أعظم الشّخصيّات أثراً ونفوذاً في التّاريخ الإنساني، وذلك يفرض أخذ بعض الوضعيّات الواقعيّة والحقيقيّة في الحُسبان. فعلى سبيل المثال لا يستطيع المسيحيّون أن ينقدوا التّصوّف الإسلامي من دون نقد الرّوحانيّة والرّهبانيّة المسيحيّة. ويعزو بعض الكتّاب من أمثال وليم الشّريف الخلاف الواضح بين الإله المسيحي والإله الإسلامي، وبين المسيح القرآني والمسيح الإنجيلي، إلى الأوضاع الإنسانيّة الّتي أثرت الخطابات الدّينيّة بل وشكّلت على حدّ تعبيره ما يسمّى بالوحي الإلهي. لذلك لا بدّ من اعتبار العوامل الأنثروبولوجية والاجتماعية والسّياسيّة والاقتصادية والنّفسيّة وحتّى اللّغويّة التّي صاغت الخطابات الدّينيّة المسيحيّة والإسلاميّة كي لا يطغى منطق أنّ اللّه ملك جماعة دون أخرى[١]. ومن الضّروري في إقامة حوار إسلاميّ ـ مسيحيّ رفض الأساطير الأيديولوجيّة للتّفوّق المعرفي والأخلاقي. إلى جانب أنّ مسألة الحوار لا تحتاج إلى مقارنة نقديّة للمسيحيّة بالظّاهرة الإسلاميّة مثلما لا نستطيع أن نقارن التّفاح بالبرتقال، والحجّة في ذلك هو أنّ الإسلام والمسيحيّة حقيقتان مختلفتان[٢]، يمكن لأتباع كلّ ديانة منهما التأثر والتأثير.

ويبقى المسيح مع ذلك موضع اهتمام مشترك من حيث شخصيّته الدّينيّة العظيمة كما ذكر هانز كونج وعقّب: «يجب أن يكون ممكناً إظهار وبشكل محسوس من عيسى، الإنسان، والرّسالة والحياة، والمصير، ولماذا أنا مسيحيّ، وأن نتعامل هذه الأيّام تعاملاً جديداً بمقارنة نقديّة مع الشّخصيّات الدّينيّة العظيمة الأخرى»[٣]. ويذهب البعض الآخر إلى أنّ الخطاب الإنجيلي خطاب ربّاني سماوي إنساني، وليس بالخطاب التّأمّلي المتخيّل[٤]، واعتبار ذلك ضروريّاً في فهمه والوقوف على دلالاته. هذا إلى

---

(١) وليم الشّريف، **المسيحيّة، الإسلام والنّقد العلماني**، ص ٣٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٧.

(٣) Hans Kung, *What Is True Religion.? Universal Theology of Religion*, New York, 1987, p. 248

(٤) وليم الشّريف، **المسيحيّة، الإسلام والنّقد العلماني**، ص ٥١.

جانب أنّ الإيمان باللّه لا يقتضي الانتساب إلى جماعات إنسانيّة، لذلك على المتأمّل أن يتبيّن التّمييز المعرفي بين السيّد المسيح والظّاهرة المسيحيّة، وبين الخطاب القرآني والظّاهرة الإسلاميّة. ومن هنا يدعو وليم الشّريف المسلمين إلى إعادة تشكيل فلسفتهم المعرفيّة الدّينيّة، وأن يحصلوا على تقنيات علميّة متقدّمة. ويدفع ذات المصدر إلى التّساؤل: هل أنّ الدّيانتين المسيحيّة والإسلاميّة كما هما ظاهرتان الآن، ديانتان إلهيّتان، أم خطابات وتأويلات وحركات إنسانيّة دينيّة ؟ وهل أنّ النّقد العلماني للخطابات الدّينيّة المسيحيّة والإسلاميّة، نقد تجديفي للّه نفسه، أم نقد لأفكار وتأويلات إنسانيّة ؟

وفي الإجابة عن مثل تلك الأسئلة يذكر وليم الشّريف بأنّ علينا تقديم الدّيانتين المسيحيّة والإسلاميّة كأديان تاريخيّة وثقافيّة واجتماعيّة بالمعنى الصّارم لكلمة "دين"، أي بمعنى كونهما خليطاً ممكن الإدراك لتأويلات وممارسات إنسانيّة قائمة أساساً على عقائد متعالية أو لاهوتيّات دوغمائيّة. وبهذا المفهوم ينبغي أن تُفهم الخطابات الكاثوليكيّة، والبروتستانتيّة، والأرثوذكسيّة، والإنجيليّة كنتاج معقّد لحركات دينيّة تاريخيّة وتأويلات إنسانيّة، كذلك الخطابات السنيّة والشّيعيّة، ويقول: «إنّه من المهمّ أن نؤكّد أنّ الإسلام تمثيل تاريخيّ لممارسات وخطابات إسلاميّة دينيّة، والسّنة النبويّة جزء من هذا التّمثّل التّاريخي»[١]. ويضيف: «إنّه من المهمّ أن يصبح هذا الخطاب أداة تتحدّى القوى عندما تُسائل الحركات النبويّة المخلّصة النّظام الموجود خلال أوقات الأزمة، وتنهض كقوى منافسة»[٢].

ما ذهب إليه وليم الشّريف لا يمنع من وجود إشكاليّات حواريّة قائمة بين العقل الّذي يحكمه الوحي، والعقل الموجّه بالمنطق. ولا يمنع من وجود تفاضل بين إرادة اللّه التّي هي غير مدركة بحواسّنا وتفكيرنا، والتّأويلات الإنسانيّة. وفي ذلك يقول كارل ساغان: «يجب أن نكون راغبين في تحدّي الحكمة التّقليديّة الاجتماعية والسّياسيّة والاقتصادية والدّينيّة بمنتهى الشّجاعة، ويجب أن نبذل كلّ جهد مستطاع لنفهم أنّ معشر النّاس في كلّ العالم هم بشر»[٣]. وبمثل ذلك صرّحت ليندا سكسون في كتابها **المقدّس عادياً** : «الأديان، على عكس بعض أبطالها غير مولودة من عذريّات، إنّها تجيء من سياق وخليط من الأفكار والوقائع والصّور»[٤]. ويذكّر ذلك

---

(١) المرجع نفسع، ص ٥٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦٢.

(٣) Carl Sagan, *Cosmos*, New York, Ballantine Books, 1985, p. 273.

(٤) Lynda Sexon, *Ordinarily Sacred*, New York, Crossroad Publishing Company, 1982, pp. 2 - 3.

كذلك بقول الفيلسوف الإيطالي جيامباتيستا فيكو (١٦٦٨ ـ ١٧٤٤) في كتابه **العلم الجديد**: «إنّ المعرفة الإنسانيّة هي فقط ما علمته الكائنات الإنسانيّة»[١]. وعليه فإنّ الاختلافات الدّينيّة في رأي عدد لا يستهان به من المفكّرين بشأن الألوهيّة والوحي، يجب أن تُبحث كنتائج أيديولوجيّة تاريخيّة لمجتمعات إنسانيّة استخدمت موادّ اجتماعيّة وثقافيّة مختلفة، ومن مثل تلك الزّوايا يمكن أن تمتدّ يد الباحث وتطرق الأبواب .

ونحن إذا ما أضفنا إلى كلّ تلك الاعتبارات السّابقة، الطّابع العاقل والمشجون في الوقت ذاته للدّيانة المسيحيّة، نجدها غير بعيدة عن قلب المتصوّف وعقله. يقول الفيلسوف جون لوك: «لقد أوحى اللّه بنور العقل إلى جميع النّاس الذّين كانوا يريدون استخدام هذا النّور، بأنّه حليم ورحوم، وبأنّ شرارة المعرفة موجودة في الإنسان نفسه وهي التّي تجعله مساهماً في الطّبيعة الإلهيّة... هذه الشّرارة كشفت له في الوقت عينه وسيلة طمأنة خالق "كونه"، الربّ المفعم رحمة وحناناً ورأفة... وكلّ من كان يستخدم شعاع النّور هذا الآتي من الإله لكي يكتشف به ما كانت واجباته لم يكن باستطاعته التّخلّف عن أن يجد كذلك وسيلة المصالحة مع هذا الكائن السيّد والحصول منه على الغفران عن أخطائه»[٢].

ـ لسان حال المتصوّف صوت الحقيقة :

ليس لسان الحال سوى المعاني المترامية في الحرف والكلمة والعبارة باعتبارها أصوات الحقيقة وأنغام التّجربة الفرديّة، وذلك يعني أنّ لسان الحال هو لسان الخلجات العميقة والحدس الخالص للرّؤية المتراكمة في صيرورة الرّوح المبدع. إنّه لسان التّجربة الصّوفيّة في تحسّسها وعقلها وتذوّقها للحقيقة والإخلاص لها. ثمّ ليس لسان الحال سوى تنسيق الإحساس والعقل والحدس في واجد الوجود، والتّعبير عن النّسب المعقولة في تجانس الكينونة الإنسانيّة وصيرورتها الثّقافيّة في مواقفها من القضايا العابرة والخالدة.

يقوم الإبداع الصّوفي على التّطابق مع حقائق الوجود الكبرى التّي اكتشفها المتصوّفة وأقرّوا بها، وسلكوا ما رأوه مميّزاً للوجود نفسه، ذلك التّمايز اللاّمتناهي في الإمكانات والوحدة في الوجود، إذ ليس الطّريق نفسه سوى الوجود في تجلّياته، وليس

(١) Giambattista Vico, *The New Science*, Cornell University Press, 1968, p. 96.

(٢) جاكلين لاغريه، **الدين الطّبيعي**، ص ١٢٩.

المريد سوى ذرّاته الحيّة. ففي بحثه عن الحقيقة الإلهيّة يناجي البسطامي ربّه قائلاً: «إلهي لا تجعلني عالماً ولا زاهداً ولا متقرّباً، فإن أهّلتني لشيء فأهّلني لشيء من أشيائك»[١]، أي لشيء من أسرارك ومعانيك، وذلك لأنّ معرفة العارف ذاتيّة لامتناهية بمعنى معرفته لذاته التّي هي حقيقته، أو بمعنى أنّ حقيقته فيه. يقول التّستري :

للألوهيّة سرّ لو ظهر لبطلت الألوهيّة

وللرّبوبيّة سرّ لو ظهر لبطلت الرّبوبيّة[٢].

لقد كان الإسراء صوب الحقّ هو الصّيغة العامّة لإسراء الرّوح المبدع في سماواته وعوالمه المثلى ويستلزم في كلّ فعل تذليل مقدّماته باعتباره شرطاً لسمّوه الدّائم. ففي ميدان النّفس هو بلوغ حقيقة الرّبوبيّة لأنّها الدّرجة التّي يتجسّد عندها النّموذج الأمثل للواحد الحقّ[٣]. والبحث عن المطلق هو صلب التّجربة الصّوفيّة، وأسلوب بناء الرّوح المبدع فيها. فالإبداع يفترض تعمير باطن الأنا، وإيجاد ميدان تجلّيها، ويشترط في الوقت نفسه مهمّة بناء الذّات الإنسانيّة بذاتها، بمعنى تخليصها من شرطيّة الاعتقادات والتّصوّرات والمصالح بالتّحرّر من رقّ الأغيار. ويبقى الطّريق الصّوفي في روحيّته علاقة قائمة بين الأزل والأبد. فعندما يقطع المتصوّف المقامات فإنّه يقطع علاقة الأزل بالأبد عبر نفي علاقتهما في ذاته. ويطمح المتصوّف إلى اختراق الحجب، بمعنى بلوغ الرّوح المبدع فيه درجة تذليل حجبه الظّاهرة والباطنة، واستواء إرادته في الإبداع، وهي عمليّة تبدأ بقهر النّفس وتنتهي بالسّوح في ميدان الحقّ، ولا يهمّ بعد ذلك اختصار السّنين إلى أيّام، والتّاريخ الشّخصي إلى الوقت، والوقت (الزّمن) إلى الآن، والآن إلى الحال.

إنّ الحكمة التّي يفترضها التّصوّف في طريقه هي حكمة إدراكه المتسامي لحقيقة الكلّ في أشقّ وأدقّ تجلّياته الجزئيّة، وقد تمثّل التّصوّف وحدة التّنوّع الهائل للحقّ والحقيقة. ولقد قدّم المتصوّفة أمثلة عديدة لكشف هذه الثّغرة المغرية كما في النّادرة التّي تتحدّث عن تباين انطباعات أولئك الذّين لمسوا فيلاً للمرّة الأولى في غرفة مظلمة: فمن لمس النّاب قال إنّه لمس شيئاً صلباً أسطوانيّاً ملساً، ومن لمس البطن قال بالعكس إنّه ليّن خشن. واختلفت انطباعات من تلمّس خرطومه وذيله وساقه، وهو تباين يكشف عن جزئيّة الانطباعات وعجزها عن إدراك حقيقة الأشياء كما هي. غير أنّ

---

(١) ميثم الجنابي، **حكمة الرّوح الصّوفي**، ص ٢٨٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣١٧.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣١٥.

ذلك لا يعني استحالة إدراكها في أجزائها، فتذوّق ملح البحر ممكن في قطرة من قطراته[١].

والتّجربة الصّوفيّة تترامى في أعماق اللاّمتناهي، لأنّها ليست الكيان القائم وراء تجارب الكلّ، بل هي الكليّة التّي يصعب حصرها بقيود العبارة ووحدة المنطق، لهذا كان الحلاّج يقول :

«الصّوفي كالماء لونه لون الإناء الذّي فيه»[٢].

إنّ الحقيقة التّي يبحث عنها التصوف هي حصيلة التّجارب المتراكمة في وعي الذّات لا في صيغتها المنطقيّة البديهيّة. فهي حصيلة المعاناة الذّاتيّة المتصيّرة في تجارب الأفراد والأمم، أي أنّها تتبلور في مجرى نفي الإبداع المتراكم في الثّقافة الخاصّة. لهذا أصبح الفناء والبقاء في حيّز الوجود الخاصّ الشّرط الضّروري لكلّ إبداع حقّ، ففيه فقط يمكن للثّقافة أن تبدع إشاراتها، ورموزها، ومنطقها، وبنيتها الخاصّة، وحدود آفاقها المرئيّة واللاّمرئيّة، وأن ترسم كلّ فعل معناه وتعطي لكلّ معنى ملموسيّته في العقل والضّمير.

وإن كان إبداع المتصوّفة ما يزال يثير فينا وفي كلّ ما أرادوا قوله وفعله وهج الإثارة الحيّة، فلأنّهم تمثّلوا حقيقة بلوغ الفناء والبقاء في حيّز الإبداع الذّاتي، وأعطوا الجميع حريّة التّعامل مع أنفسهم والآخرين، أي أنّهم قدّموا في مثالهم الصّيغة الثّقافيّة لتطابق حقائقها مع الحقيقة، وفي نماذجهم الصّيغة الأكثر سموّاً لها، ممّا أعطى كلّ ما أبدعوه مذاقاً كان وسيبقى مثيراً لتأمّل العارفين وفضول المتحذلقين. لم يترك المتصوّفة جانباً من دون أن يستظهروا فيه حقائق كشوفاتهم، وأن يستيقنوا في الوقت نفسه الحقيقة القائلة بأنّ ما يقولوه هو مجرّد حركة في الإبداع اللاّمتناهي كما صوّرها الحلاّج في قوله: «كوكب برجه في فلك الأسرار»[٣]، أي أنّ الحركة الدّائمة في فلك الإبداع الحقّ، الذّي هو سرّ لا يمكن كشفه مرّة واحدة وإلى الأبد، بمعنى الإستظهار الدّائم لما في وحدة الكيان الباطن. فالتّجربة الصّوفيّة تفتح المجال أمام الإمكانيّة اللاّمتناهية لأتباعها بالتّخلّق بأخلاق المطلق، ذلك أنّها لا تحاصره في ميدان الفروض ما دامت تفسح له الطّريق للسّير صوب اللاّنهاية. فالتصوّف في إبداعه هو النّسبة الحيّة والتّوليف المتسامي لحركة الوجدان المتصيّرة في طريق الانتماء الكامل إلى الحقّ والحقيقة.

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٧٥.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٧٦.
(٣) انظر ميثم الجنابي، **حكمة الرّوح الصّوفي**، ص ١٨٣.

والتّصوّف في كلّه تلوين وتمكين، أو إبداع للأنا المتحقّقة بالحقّ، فالجميع يحترب في الكلّ الثّقافي ويتناغم في عناصر وعيه المتنوّع عن الحقّ والحقيقة.

٤ ـ عيسى في الحوار الإسلامي ـ المسيحي

ـ تحاور الأنا والأنت :

يخضع الحوار الإسلامي ـ المسيحي، الذّي في نطاقه تتنزّل صورة المسيح في التّراث الصّوفي محور اهتمام هذا البحث، يخضع في الأغلب لصراع حضاري يصفه البعض بالوهميّ، كما تنبش مثل تلك الاهتمامات في قضايا الهويّة، وفي الصّراع الأزلي بين الأنا والأنت، بين الذات والآخر.

الواقع أنّه لا يوجد صراع فعليّ بين الحضارات لأنّ الحضارة منجز إنسانيّ كونيّ، فالذّي يوجد على صعيد الواقع هو صراع بين الثّقافات ومن المهمّ الفصل بين المفهومين. فالحضارة تعبّر عن حركيّة ووتيرة تقدّم الكسب الإنسانيّ العام الماديّ، والتّقني، والأدبي، وجوهر تلك الوتيرة العالميّة هي تخزين الخبرة الإنسانيّة وتعميمها كما ذكر محمد محفوظ[١]. والعمل ذاته يقوم به التّراث، لأنّه ليس الإجابة الجاهزة عن أسئلة الرّاهن؛ إنّه مجرّد ذاكرة أو وعاء بقدر استيعاب مضمونه وجوهره، تتوافر القدرة الكافية لمواجهة أعباء الحاضر والمستقبل. وبهذا لا يكون التّراث الصّوفي الذّي جرى فيه النّظر معيقاً أو كابحاً للفهم، لأنّه يعكس الجهد الإنساني المتواصل الذّي قامت به مجموعة بشرية عبر التّاريخ وعبر تعاقب الزّمن وأصبحت هذه الحصيلة المسمّاة "تراث" تشكّل مظاهر ماديّة ونفسيّة، وطريقة في النّظر إلى الأشياء. من أجل ذلك تقف المجتمعات وراء تراثها لتستفزّ جانب الإبداع والابتكار فيه لأنّ التّاريخ يتألّف بصورة أساسيّة من رؤية الماضي بعيون الحاضر، ومن بتر قسريّ لشعورنا النّفسي والثّقافي والاجتماعي الذّي يربطنا بالتّراث كما عبّر صاحب كتاب **الإسلام، الغرب وحوار المستقبل**[٢]. مع ذلك تُطرح في سياق هذه المسائل قضيّة الهويّة التّي تشكّل المنظومة المعرفيّة الذّاتيّة بعناصرها العقديّة والثّقافيّة كأساس لتوازن المجتمع، بحيث إنّ وجود أيّ خلل في هذه المسألة يعني على المستوى العملي بداية الأفول والتّقهقر

---

(١) محمد محفوظ، **الإسلام، الغرب وحوار المستقبل**، المركز الثّقافي العربي، الدار البيضاء، الطّبعة الثّانية ٢٠٠٠م، ص ١٣١.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٠٨.

الحضاري. ومع أنّ حسن العلاقة مع الهويّة هو الذّي يعيد للأمّة حيويّتها الحضاريّة، فإنّ الهويّة في ذاتها تتطلّب كذلك وعياً بالذّات، فهي ليست بالمسألة الهلاميّة الفضفاضة وإنّما تعني المزيد من التّعرّف والكشف على الثّروات المعرفيّة والثّقافيّة التّي تختزنها الذّات الحضاريّة في تراثها وتاريخها مع استحثاث القدرات النّفسيّة من أجل الإنسجام بين المخزون المعرفي وواقعه.

إنّ حجر الزّاوية في عمليّة التّوفيق أو الانفتاح الواعي هو ولا شكّ الحفاظ على الذّات الحضاريّة مع النّظر إلى الواقع في سبيل تفعيله وتحريكه. ولعلّ ما تميّزت به الدّراسات الإسلاميّة من حذر في النّظر إلى التّراث الصّوفي من حيث التأثير والتأثر، وما عكسته من انطباع يغلب عليه الاحتراز يرجع إلى رفض الفكر الإسلامي عموماً توسيع دائرة النّموذج الغربي بما يحويه من تصوّرات اجتماعية، واقتصاديّة، وسياسيّة بديلة. فالحداثة المقترحة وكما يراها الفكر الإسلامي ليست بالنصّ المفتوح على كلّ المضامين والمصادر، والحداثة بهذا المعنى تبحث في المرحلة التّي تبلغها المجتمعات من خلال عمليّة التّراكم التّاريخي، ومفتاح الحداثة ليس اقتفاء أثر الغرب، لأنّ التّحديث الذّي لا ينطلق من الذّات بإمكاناتها وآفاقها سيتحوّل إلى مشروع يناقض الحداثة[1].

إنّ النّظر إلى الآخر الحضاري بأدواته وتقنياته يقف أحياناً أمام إبداعات الرّوح المعرفيّة، لأنّ البحث عن العلاقة بين الأنا والآخر تحيلنا على خيارات حواريّة نؤسّس من خلالها ما نطمح إليه، أو ما ننتظره من هذا الآخر. والمفروض أنّ استخدام مصطلح "الأنا" أو "الذّات" يقصد منه القيم المعياريّة المتعالية على الزّمان والمكان، مع تجربة إنزال تلك القيم المعياريّة المطلقة على الواقع النّسبي المتحرّك والمتغيّر. ولكي تنجح العلاقة بالآخر لا بدّ من قراءة عميقة للتّجربة الحضاريّة الذّاتيّة، والتّجارب الحضاريّة الأخرى، واستبطان الأدوات المعرفيّة النّقديّة من خلال تلك القراءة. ومن الخطأ في الآن نفسه الاعتقاد بأنّ طريق تمكّن الأنا الحضاريّة من البروز في الواقع الخارجي، يمرّ عبر تدمير الآخر الحضاري، فالذّات تتضمّن عنصرين مهمّين :

- القيم المعياريّة الكبرى التّي لا يُختلف في أهميّتها وضرورتها، بإمكان الإنسانيّة جمعاء أن تجتمع تحت مظلّتها.
- والتّجربة التّاريخيّة التّي خاضها المسلمون وعملوا على تنزيل قيمها على الواقع، فتفاوتت النّتائج وفق إمكانيّة وجود إسلام معياريّ.

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣٣.

واليقين بعد ذلك أنّ الثّقافة من شأنها أن تقيم مثل ذلك التوّازن المنشود، خاصةً إذا ما نظرنا إليها من زاوية صوفيّة تبحث عن الكائن الكريم النّفيس القادم من الأعالي، القادر على محاورة المعطيات السّامية. على غرار ما عكسته النّصوص الصّوفيّة التّي رأت في الإنسان ماهيّة الكون، والتّي رأت في المسيح مثاله القيّم النّفيس. وعليك بعد ذلك أن تنظر إلى المادّة فتطوّعها إلى القبول أو الرّفض أو الاختيار الانتقائي من حيث الصّورة التّي انطبعت في كيان المتصوّف المسلم عن المسيح.

الخاتمة

لقد كانت **صورة المسيح** في التّراث الصّوفي جليّة الملامح عبر محاورتنا للعديد من المتصوّفة المسلمين، وعبر ملاحظتنا نزعاتهم الرّوحيّة وفيض أشجانهم في محاولتهم التقرّب من القدس. واستطاعت تلك الصّورة أن تثبت حضورها وتتجسّد في أشعار أولئك المتصوّفة، وعبر مقاماتهم وشطحاتهم، وأن تنحت من سيرة المسيح وشخصه تمثالاً صامداً عبر الزّمن بوصفه يجسّد الرّغبة الجامحة في الالتحاق باللّه والتّحرّر من كلّ ما يشغل المرء عنه، وبوصفه يحقّق رجوع آدم إلى جنّته المفقودة، ويصالح من خلاله البشريّة مع اللّه ويكفّر عن خطيئتها الأزليّة.

لقد حمل المتصوّفة بين أضلعهم خطاب الرّوح واجتهدوا في البحث عن وسائل تحقّقه، وطرق حفظه. وكانت سلطة الروح في ذلك طاغية جبّارة، متحرّرة من كلّ القيود، متسرّبة إلى أعماق التّاريخ ممتدّة إلى أبعد النّهى والحدود، متخطّية دائرة الزّمن النّبوي والتّشريعي للدّيانات. وقد جاءت أغلب الآثار عنهم كذلك بمقاييس فوق العادة تستهزئ بالمعتاد وتتحدّاه.

وظّف المتصوّفة ـ وخصوصاً متصوّفة الإسلام ـ قدراتهم المخفيّة في أعماق نفوسهم، واجتاحوا بها عالم الأرواح، وتمكّنوا من أسراره بالدّربة، وإن كانت تلك النّزعة قابعة في نفوسهم وعصيّة المنال. ثمّ تلبّسوا ذلك العالم، واستدرجوا عناصر الكون من أجل تمثّله، وكان ذلك الهاجس الذّي شغلهم عن الدّنيا يحثّهم على إضفاء ذلك الجمال المستشعر عليها. فمن أجل ذلك الجمال تنفتح القلوب على المطلق وتسبح في الملكوت الإلهي، بل وتستجمع خصائصه لنفسها العطشى إلى الكمال.

لعلّ أنموذج المسيح من حيث وجوده المعجز والخارق لقوانين الطّبيعة، ومن حيث مسيرته النبويّة والإرساليّة الشّفافة المتسامحة، ومن حيث تقدمته جسده ودمه فداء البشريّة، ومن حيث ما بقي من انطباع في الفكر المسيحيّ عن إزداوجيّة طبيعته الإلهيّة الإنسانيّة، ومن حيث إيراده وتزكية مسيرته في الفكر الإسلامي، كذلك من حيث استمرار حضوره الزّمني ببعثته المرتقبة، يشكّل قطب اهتماماً لا يمكن إغفاله في الفكر الصّوفي ومعين لا ينفذ. فالمسيح يحقّق للمتصوّفة طموحهم في إلغاء حدود الزّمن،

والتّخلّص من المادّة التّي تشد إلى الأرض ثمّ الالتحاق بالعالم الأسمى والتّحاور المباشر والذّات الإلهيّة، وتلبّسها تلبّس العاشق بمن يشتاق. ودليل المتصوّفة في تحقيق مثل ذلك الغرض، تلاشي الفوارق الاعتبارية، ومحاورة النّفوس وفق طبيعتها الأولى وقبل أن يضع عليها الزّمن وشمه وتستحيل من المعتاد.

إنّ الذّي حفّز المتصوّفة على النّبش في صورة المسيح المحفوظة في الزّمن اعتبارات أهمّها :

ـ الطبيعته اللاّزمنيّة للمسيح

فرغم أنّ الخطاب الإنجيلي قد أجبر على أن يكون محصوراً بزمان ومكان وأشخاص وفضاءات عقليّة، فقد فُهمت بعثة السيّد المسيح دوماً على أنّها من خارج نطاق التّاريخ لا سيّما بما طرحته تلك العقيدة ـ ومن خلال المسيح نفسه ـ من أفكار جديدة عن الخلاص الكوني والذّي صوّره اللاّهوت المسيحي بطريقة محبوكة، وقدّمه على أنّه عمل سريّ للخلاص الإلهي، يتولّى المسيح تحويله إلى عمل ملموس.

ـ المسيح طور من أطوار المعرفة اللّدنيّة

لقد عدّ المتصّوفة المسلمين من أمثال ابن عربي المسيح طوراً من أطوار المعرفة اللّدنيّة التّي على القطب أو الوليّ أن يمرّ بها، وهي تتجلّى له حتّى يتمّ جمع المعرفة الكليّة الكاملة، ولا ينفصل ذلك في رأي ابن عربي عن تصوّره للحقيقة التّي هي واحدة تتجلّى على لسان الأنبياء والحكماء عبر كلّ زمن[1]. لذلك فالأصل واحد، والحقّ واحد، والإنسان هو ذات الإنسان، وذلك يقود إلى أهمّية فكرة الحبّ، فاللّه خلق العالم بذلك الموجب الذّي جسّده المسيح في أجمل صوره. وذكر ابن عربي أنّه وبواسطة النبيّ والوليّ يشرق نور العلم الإلهي في قلوب من يمنحهم اللّه ذلك العلم، ففي قلب كلّ نبيّ وكلّ وليّ مشكاة نورها شعاع دائم، إليه ينظر كلّ متصوّف في أعماق قلبه وعنه يبحث. فذلك النّور هو غايته من رحلته الطّويلة وطريقه الصّعب الشّاقّ الذّي يحقّق وحدته الذّاتيّة معه، وذلك في نظره هو عين الوصول، وعين القرب وعين السّعادة التّامّة والنّعيم الذّي ليس فوقه نعيم[2]. مع ذلك تبقى المعرفة اللّدنيّة المنشودة بعلم اللّه فلا يعرف اللّه على حقيقته إلاّ اللّه نفسه كما يصرّح بعض المتصوّفة من أمثال

---

(١) محمد الكحلاوي، «هكذا صار ابن عربي معاصراً»، ضمن **أعمال ندوة ابن عربي**، انظر **الحياة الثقافية**، السّنة ٢٧، العدد ١١٣، تونس، مارس/شباط ٢٠٠٢ م، ص ٦٨.

(٢) أبو العلا عفيفي، «نظريّات الإسلاميين للكلمة»، **مجلة الجامعة المصرية**، ص ٥٧.

السّراج الطّوسي الذّي يرى «أنّه ليس لأحد أن يقول "أنا" سوى اللّه»[1]. ويقول المعلّم إيكهارت في ذات المعنى أنّ مثل تلك المعرفة «لا يجدي في شرحها كلّ ما علمه العلماء معتمدين فيه على عقولهم وأفهامهم، ولا ما سيعلمون من ذلك إلى يوم القيامة»[2]. وقد نادى ايكهارت أنّ على المتصوّف بأن لا يكون عبداً لأيّة أفكار نهائيّة حول اللّه، كما أوضح المسلم أنّ تبجيل أيّ شيء عدا اللّه صنميّة وشرك.

ـ المسيح يُمكّن من الظفر بالهويّة الغيبيّة وبالنّسب الإلهي

مكّنت صورة المسيح المتصوّفة المسلمين من الظفر بالهويّة الغيبيّة لأنّ المسيح يجمع الطّبيعة البشريّة بالطّبيعة الإلهيّة، وذلك مطلب المتصوّف في الرّقيّ بجسمه إلى شفافيّة الغيب والقرب والدنوّ من اللّه. على ذلك تعدّ شخصية المسيح مثالاً عزيزاً على قلب كلّ متصوّف راغب في السموّ بروحه، راكضاً وراء نهم نفسه.

لقد اهتمّ المتصوّفة المسلمين بالنّسب الإلهي للمسيح، لأنّ الحياة في نظرهم هي من خواصّ الحضرة الإلهيّة بل عين الذّات الإلهيّة. ولذلك سميّت الحياة السّارية في الأشياء لاهوتاً، والمحلّ القائم به ذلك الرّوح الحيّ ناسوتاً كما ذهب إلى ذلك ابن عربي. واستطاع المسيح تحقيق رغبة المتصوّفة في التّوق إلى الإتصاف بأوصاف اللّه عن طريق الخوارق التّي ظهرت على الأولياء عموماً، وتجسّدت في المسيح خصوصاً، كخلق الطّير، وإحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص. ولقد كان الفكر الصّوفي مع ذلك مخلصاً لصورة الإنسان فيه، وكأنّه لا يرى اللّه خالقاً لصورة إلاّ إذا كانت على شبهه. ولعلّ ذلك يرجع إلى تركيبة الإنسان نفسه التّي ترى الأشياء وفق ذاتها وبإمكاناتها حتّى وإن رامت الإبحار في الملكوت الإلهي. ولقد زخرف الحلاّج قصائده بالعشق والولع لتلك الذّات الإلهيّة التّي أطلق عليها مصطلحات معبّرة من مثل "جملة الكلّ" و "كلّ الكلّ"، وهي ألفاظ تكرّرت في ديوانه.

ـ المسيح يُحقّق مجالاً أفسح للحريّة في ذهن المتصوّف

إنّ التّصوّف تجربة فرديّة ذهنيّة، تتلخّص في تمثّل الحريّة المطلقة بعد الانسلاخ عن كلّ المؤثّرات الخارجيّة، والطّبيعيّة، والاجتماعية، والنّفسانيّة. فتحرر الإنسان وانسلاخه عن المادّة بنفي بعض نواميسها، أبطل مفعول القوانين وانتهى إلى التّحرر

---

(١) انظر رينولد نيكلسون، **في التّصوّف الإسلامي وتاريخه**، ص ١٢٩.

(٢) انظر المرجع نفسه، ص ١٢٩. وهي جملة اقتبسها روفس جونس في كتابه **دراسات في الدّيانة الصّوفيّة**، ص ٢٣٢.

والتّماهي الكلّي مع فكرة الحريّة التّي دفعت الحلاّج إلى القول: "أنا الحقّ"[١]. فالتّجربة الصّوفيّة مكّنت الفرد من أن يتمثّل الحريّة بالمعنى المجرّد المطلق وبعد ذلك يستطيع المتصوّف أن يعي ثقل الأشياء والمفاهيم.

ـ المسيح يُجيب عن الموازنة بين الرّوح والجسد

لقد استطاع المسيح الإجابة عن سؤال تتخبّط فيه الإنسانيّة ولا تجد له جواباً، وهو الموازنة بين الروح والجسد، وبين رغبات الرّوح التوّاقة إلى الأعالي ورغبات الجسد كما أحسن التّعبير عن ذلك المتنبّي حين قال:

وإذا كانت النّفوس كباراً   تعبت في مرادها الأجسام

ولا تزال تلك النّفوس الكبار تتعب وتتألّم للظفر بما ترغب فيه. ولعلّه وعبر صورة المسيح يتمكّن المتصوّف من الظفر بخصائص الرّوح التّي لا تمسّ شيئاً إلاّ أحيته، كما استطاع التّطلّع إلى كونيّة الأجساد وكونيّة كلّ موجود مجسّد لكلمة اللّه.

ـ في المسيح تتحقّق فكرة الكثرة في الوحدة المطلقة

تعتقد فرق لا يُستهان بها من المتصوّفة أنّ الحقيقة الوجوديّة واحدة، وأنّ الكثرة الظّاهرة مظاهر وتعيّنات فيها، أي أنّ "الخلق" الظّاهر هو "الحقّ" الباطن، وقد عُرف عن أصحابها بعد ذلك القول بوحدة الوجود أو الاتحاد باللّه. فالذّات الإلهيّة بما هي واحدة نعلمها عن طريق أسمائها وصفاتها كما جاء في كتاب عبد الكريم الجيلي **الإنسان الكامل في علم الأواخر والأوائل**[٢].

ويذهب أصحاب هذا الرّأي إلى أنّ الذّات الإلهيّة بما هي ذات لا يمكن معرفتها، ولذلك يجب أن نعلمها عن طريق أسمائها وصفاتها. هذه الذّات جوهر له عرضان: الأوّل الأزل، والثّاني الأبد. وله وصفان: الأوّل الحقّ، والثّاني الخلق. وله نعتان: الأوّل القدم، والثّاني الحدوث. وله اسمان: الأوّل الأب، والثّاني العبد. وله وجهان: الأوّل الظّاهر وهو الدّنيا، والثّاني الباطن وهو الأخرى. فالوجود المحض إذاً من حيث هو كذلك ليس له اسم ولا وصف، فإذا خرج عن إطلاقه قليلاً، وظهر في العالم الظّاهر، ظهرت الأسماء والصّفات منتقشة فيه، ومجموع هذه الصّفات العالم الظّاهر وهو ظاهر لأنّ به يظهر الحقّ في صورة خارجيّة[٣].

---

(١) عبد اللّه العروي، **مفهوم الحرية**، المركز الثّقافي العربي، الطبعة السّادسة ١٩٩٨م، ص٢٢.
(٢) انظر رينولد نيكلسون، **في التّصوّف الإسلامي وتاريخه**، ص ٨٦.
(٣) انظر المرجع نفسه، ص ٨٦.

ويرى أصحاب هذا التوجه أنّه لا بدّ من التّسليم بالتّميّز بين الذّات والصّفات، إذا أردنا أن نثبت وجود العالم. ولكنّ الحقيقة هي أنّ الذّات هي عين الصّفات وليست شيئاً غيرها، كالماء الذّي هو عين الثّلج وليس شيئاً غيره. فالمسمّى بالعالم - بمعنى عالم الصّفات - ليس أمراً متوهّماً، بل هو موجود على الحقيقة لأنّه المجلي الذّي ظهر فيه الحقّ أو هو النّفس الثّانية للحقّ. فالعالم مظهر لصورة الحقّ عن نفسه وفي ذلك يرى ابن عربي «أنّه ما وُصف بوصفٍ (يريد العالم) إلاّ وكنّا نحن ذلك الوصف، فوجودنا وجوده، ونحن مفتقرون إليه من حيث وجودنا، وهو مفتقر إلينا من حيث ظهوره لنفسه»[1]. وإذا نظرنا إلى الذّات الإلهيّة في بساطتها وتجرّدها عن جميع الصّفات والنّسب، فهي "العماء" كما يسمّيها الجيلي. وهي التّي تخرج عن تجرّدها وبساطتها إلى ذات مدركة عاقلة في ثلاث مراحل: الأولى مرحلة الأحديّة، والثّانية مرحلة الهويّة، والثّالثة مرحلة الإنيّة. وبهذه الطّريقة التّنازليّة يصبح الوجود المطلق عاقلاً معقولاً، ويتجلّى في صورة الألوهيّة بصفات مختلفة تنطبق على كلّ مراتب الوجود. فهو على ذلك يتجلّى في كلّ مخلوق ببعض صفاته على قدر استعداد كلّ مخلوق، ويتجلّى في الإنسان بجميع تلك الصّفات لأنّ الإنسان هو العالم الأصغر، وفي وحدته يتجلّى الحقّ لذاته. ومعنى ذلك أنّ الحقّ بعدما تحقّق وجوده الكامل في النّشأة الإنسانيّة رجع إلى نفسه بواسطة هذه النّشأة، أو على حدّ تعبير المتصوف الإسلامي اصبح الحقّ والخلق عيناً واحدة في صورة الإنسان الكامل الذّي هو النّبيّ أو الوليّ. إنّ الحركة الصّعوديّة للحقّ من عالم الظّاهر إلى عالم الذّات تتمّ في حالة الشّعور بالاتحاد التّي طالما عُدّ المسيح الممثّل الأكمل لها. والمتصوف الذّي ينشد ذلك الكمال يعدّ علّة وجود العالم والحافظ له، والقطب الذّي تدور حوله أفلاك الوجود، خلقه اللّه على صورته أنموذجاً من الذّات الإلهيّة بصفتيها المتضايفتين: اللاّهوت والنّاسوت. وقد قال البعض من أمثال الجيلي بالطّبيعة المثلّثة للإنسان:

إن قلت واحدة صدقت وإن تقل ... اثنان حقّ إنّه اثنان

أو قلت لا، بل إنّه لمثلّث ... فصدقت ذاك حقيقة الإنسان[2]

ولقد لزم عن القول بوحدة الوجود، أي بأنّ كلّ موجود وكلّ فكر وعمل إنّما هو في الحقيقة اللّه لوازم لم يتحرّج أهل الصّوفيّة من التّسليم بها. فمن لوازم مذهب

---

(١) المرجع نفسه، ص ٨٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ٨٧. نقلاً عن عبد الكريم الجيلي، **الإنسان الكامل في علم الأواخر والأوائل**، طبعة مصر، سنة ١٣٢٨هـ، ص ٨.

القائل بوحدة الوجود، القول بصحّة كلّ العقائد الدّينيّة أيّا كانت فإنّ الحقّ، كما يقول ابن عربي، لا تحصره عقيدة دون أخرى.

إنّ المعبود هو عين الكلّ، وهو الهويّة السّارية في جميع مراتب الوجود، فالوثنيّ مثلاً يعبد الموجود الذّي يتخلّل كلّ جزء من أجزاء العالم المادّي، والمجوسي (عابد النّار) يعبد الذّات الواحدة التّي تفنى فيها جميع الأسماء والصّفات كما تفنى بالنّار الأجسام الطّبيعيّة فتتحوّل إلى طبيعتها النّاريّة، والمسيحيّة حصرت التّجلّي الإلهي في صورة المسيح ـ في حين أنّ اللّه ظاهر بصورة جميع الحوادث ـ وذلك لأنّ أفراد النّوع الإنساني برأيهم صور بعضهم لبعض كالمرايا المتقابلة التّي يوجد في كلّ واحدة منها ما يوجد في الأخرى.

المسيح ممثلاً للنفس في الفكر الصوفي المسيحي والإسلامي

يحقّق المسيح جانب التّخلّص من المادّة لأنّه شخص سماويّ بينه وبين خالقه علاقة حميمة.	المسيح واسطة في فهم كنه اللّه فهو يحقّق عبور الهوّة التّي تفصل اللّه عن البشريّة.	يمكّن المسيح من الاستغراق في اللّه كما أنّ الأب يتعشّق الابن منذ الأزل فلا تبقى البشريّة والألوهيّة في عالمين منفصلين.	يمكّن المسيح من النّفاذ إلى عالم ما فوق الطّبيعة، وينفي الثّقل الفاني للجسم.	يحقّق المسيح خلاص البشريّة وبالخلاص ترتفع الرّوح إلى مراتب الكمال عبر الفناء الذّي هو مقام اصطدام في صورة ذات مقدّسة، وبقدر تلاشي الذّاتيّة يكون الوصول إلى ذرى المشاهدة.	يحقّق المسيح العودة التّي تحكم الزّمان وتجدّده وتحقّق له التّطوّر الأفقي. فقد أجاب المسيح بذلك عن رغبة النّفس في الخلود لأنّه عائد، وأكّد من خلال تلك العودة على قوّة الرّوح التّي لا تتحوّل كما يتحوّل الجسم ولا يدركها الفساد.

مثل ذلك التّطابق في الفكرين المسيحي والإسلامي له ما يبرّره، لا سيّما إذا نظرنا إلى العلاقة التي ينسجها المتصوّف مع إلهه. ففي المحبّة مثلاً يضع المتصوّف المسيحي عبارة شديدة الشّبه بما يضعه نظيره المسلم كذلك الأمر في بعض المقامات الصّوفيّة على غرار الاتحاد.

الفكر الصّوفي المسيحي	الفكر الصّوفي الإسلامي
المحبّة: ولادة الإنسان في اللَّه، إلى أن يصير الواحد منهم في الآخر.	**المحبّة**: ميل إلى اللَّه من غير تكلّف لأنّ العبد هو مظهر الحقّ.
الاتحاد: هو التماهي التّامّ مع اللَّه، وهو ضياع الفرديّة والهويّة الشّخصيّة التّي تختفي وتذوي في اللاّمتناهي.	**الاتحاد**: هو تلاشي الفرديّة المنفصلة واضمحلال الفوارق بين العاشق والمعشوق، وانتفاء الكثرة والتّعدّد، وضياع الفرديّة وفنائها في الوجود اللاّمتناهي.

إنّ ما اختصّ به المسيح من نعوت وتلميحات وصور، وما انطوى عليه التّراث الصّوفي الإسلامي من اهتمام فائق به بيّنتُ بعض مظاهره، لا يمكن أن يبقى دونما اهتمام. وسواء رتّبنا ذلك الحضور في خانة تأثّر متصوّفة الإسلام بالنّموذج الأعلى، أو في خانة الشّراكة في الرّوحانيّة الجامحة والبلاء بالآلام الجسميّة والنّوازل القهريّة، أو أنّنا جعلناها محاولة للنّفاذ إلى الخواص الإلهيّة، خلصنا لا محالة إلى أنّ المسيح رمز لنفس عاشقة للإتحاد باللَّه وانّ ذلك الرّمز سبق أن رسّخ القدم في آثار متصوّفة الإسلام.

ذلك التّمشّي الذّي درجتُ عليه في البحث، لم يمنع من الالتفات إلى المواقف الرّافضة لتواجد رافد مسيحيّ في الفكر الصّوفي الإسلامي للحجج التي سبق بيانها. فما يمكن أن نخرج به بعد استعراض أكثرها أنّ جماعات المؤمنين من المسيحيين والمسلمين لا تزال تعتقد أنّ السّيد المسيح في الأناجيل ليس هو السيّد المسيح ذاته في الخطاب القرآني، وأنّ الإله المسيحي هو غير الإله الإسلامي، كما أن تعاليم السيّد المسيح وتعاليم الخطاب القرآني لا تتوافق في الجوهر، وذلك من غير اعتبار ما يحكم الخطابات الدّينيّة من عوامل اجتماعيّة وأنثروبولوجية وثقافيّة وسياسيّة واقتصاديّة ونفسيّة ولغويّة، صاغت كلها الخطابات الدّينيّة إلى أن تشكّلت في ما نسمّيه بـ"الوحي

الإلهي". فلا يزال منطق أنّ اللّه ينتمي إلينا دون غيرنا هو السائد، وكذلك الرأي بأنّ ذلك الإله الذّي ملكنا لا يحقّ لآخر أن يخبر عنه، وذلك من شأنه أن يخلق تحاملات منمّطة سلبيّة بعيدة عن المنطق العلمي. فلا يجب أن تكون السّمة المشتركة للأديان مصدراً للتّنازع لأنّ المعرفة العلميّة الصّحيحة تتطلّب نظرة واقعيّة خالية من التّعميمات المجازفة، ولأنّ المفارقات الظّاهرة عموماً بين التّصوّرين الإسلامي والمسيحي في ذات المسيح وصورته مفارقات راجعة إلى اختلاف مسار التّطوّر الذّي عرفته المسيحيّة ومسار التّطوّر الذّي درج عليه الإسلام، هذا إلى جانب تباين المصطلحات المطلقة بين الدّيانتين عن الموضوع ذاته.

فكثرة من الباحثين المسيحيين والمسلمين لا يرغبون في مناقشة المصداقيّة التّاريخيّة والتّطبيقات الأخلاقيّة لنصوص وتفسيرات وتمثّلات دينيّة، أو اعتبار ما تخضع له الظّواهر إسلاميّة كانت أو مسيحيّة من موجبات الزّمن المعرفي. كذلك لا يجب أن نهمل ما ساهمت به بعض الدراسات الإستشراقيّة ذات الطّابع الاستعماري أحياناً من تحاليل تبرّر فيها السّيطرة السّياسيّة والثّقافيّة لشعوبها عبر الحطّ من قدر شعوب الشّرق، وإبراز التّفوّق الظّاهري لثقافتها، مما انجرّ عنه ردّات فعل دفاعية حماسيّة خالية من المنطق العلمي ورافضة لكل ما يُقال عن أن الإسلام في جوهره دين رجعي والمسيحيّة في جوهرها دين تقدّمي.

إنّ القطيعة الجذريّة مع الفضاءات العقليّة التّقليديّة مسيحيّة كانت أم إسلاميّة لا تزال في خطاها الأولى، إلاّ أنّ ما يسود المناخ العلمي اليوم في الجانبين سيمثّل برأيي نقلة فكريّة مصحّحة برؤية استهلكت ما كان يجب أن تستهلكه من عمر الزّمن لتتبلور في أشكال أدقّ وأعمق، وتتبيّن الهدف الأسمى من الخطابين الإنجيلي والقرآني.

فهرس المصادر والمراجع

المخطوطات

- الجنيد، **رسائل الجنيد**، مخطوط رقم ١٣٧٤ الورقة ٥٨، مكتبة شهيد على باشا تركية.
- عبد الرّحيم، محمّد، مخطوط في مكتبة الأسد الوطنيّة بدمشق، دار الحكمة، الطّبعة الأولى ١٤١٦ هـ الموافق ١٩٩٦ م.
- القيصري، داود، **شرح مقدّمة التّائيّة الكبرى**، مخطوط آيا صوفيا، رقم ١٨٩٨ ورقة ١٠٣ أ مخطوط بيازيد، رقم ٣٧٥٠ ورقة ٢٠٩ ب، مع الملحق التاريخي.
- ماسينيون، لوي، **مناقب وشطحات أبي يزيد البسطامي**، مخطوط بمدينة آل بفرنسا.

المصادر

- ابن اسحاق، محمد عن الفاسي سلمان، **ألف راهب وراهب وقصّتهم مع الإمام علي بن أبي طالب**، حقّق النّصوص وعلّق عليها وقدّم لها محمد عبد الرّحيم ،عن مخطوطة في مكتبة الأسد الوطنيّة بدمشق، دار الحكمة، الطبعة الأولى ١٤١٦ هـ الموافق ١٩٩٦م.
- ابن تيميّة، أحمد شيخ الإسلام، **التّصوّف والفقراء**، سلسلة الثّقافة الإسلاميّة ٢٣، حقّق البحث وعلّق عليه محمد عبد اللّه السمّان، القاهرة ١٣٨٠ هـ / ١٩٦٠ م.
- ــــــــ، **فتاوي أبن تيمية**، جمع وترتيب عبد الرحمن محمد قاسم، مكتبة الرّباط، المغرب.
- ابن الجوزي، **تلبيس إبليس**، تصحيح ونشر دار الطّباعة المنيريّة بالقاهرة، ١٤٦٨ هـ ودار الكتب العلميّة، بيروت.
- ــــــــ، **النّاموس**، نصوص أوردها ماسينيون.
- ابن سبعين عبد الحقّ، **الإحاطة**، نشر عبد الرّحمن بدوي، صحيفة معهد مدريد، ١٩٥٨ م.
- ــــــــ، **بدّ العارف**، تحقيق جورج كتورة، بيروت، الطّبعة الأولى ١٩٧٨ م.
- ــــــــ، **رسائل ابن سبعين**، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، القاهرة ١٩٧٣ م.
- ابن عجيبة، **إيقاظ الهمم في شرح الحكم**، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة ١٣٣١هـ.
- ــــــــ، **شرح خمرية البوزيدي**، قسم الوثائق بالرّباط مجموع رقم ١٩٧٤.
- ــــــــ، **الفتوحات الإلهيّة في شرح المباحث الأصليّة**، القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٣٣١هـ.
- ابن عربي، محيي الدين، **إنشاء الدّوائر**، ليدن، مطبعة بريل ١٣٣٦هـ / ١٩١٩م.
- ــــــــ، **تحفة الأدوار**، دمشق، الطّبعة الأولى ١٩٩٦م.

- ـــــــ، **التّدابير الإلهيّة في إصلاح المملكة الإنسانيّة**، ليدن، مطبعة بريل ١٣٣٦هـ / ١٩١٩م.
- ـــــــ، **ترجمان الأشواق**، دار بيروت للطّباعة والنّشر، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.
- ـــــــ، **ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق**، علّق عليه ووضع حواشيه المنصور خليل عمران، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة الأولى ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م.
- ـــــــ، **رسائل ابن عربي**، تقديم الغراب محمود محمد، ضبط الغربي محمد شهاب الدين، دار صادر، بيروت، الطّبعة الأولى ١٩٩٧ م.
- ـــــــ، **عقلة المستوفز، مطبعة بريل، مدينة ليدن، ١٣٣٦هـ / ١٩١٩م.**
- ـــــــ، **الفتوحات المكيّة**، حقّقه وعلّق عليه أبو العلا عفيفي، دار صادر، بيروت.
- ـــــــ، **فصوص الحكم**، علّق عليه أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطّبعة الثّانية.
- ابن كثير، عماد الدين، **البداية والنّهاية**، طبعة القاهرة ١٩٣٢ م.
- أبو هاون، عبد النّاصر، **ديوان الحلاّج**، دار الحكمة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، الطّبعة الأولى ١٩٩٨م الموافق ١٤١٩هـ.
- الأسدي، بشر بن أبي حازم، **ديوان بشر بن أبي حازم الأسدي**، منشورات وزارة الثّقافة، دمشق.
- الأسفراييني، أبو المظفّر عماد الدين طاهر بن محمّد، **التّبصير في الدين**، تحقيق عزّت عطار الحسيني، دمشق، ١٩٤٠ م.
- الإسكندري، ابن عطاء اللّه، **التّنوير في إسقاط التّدبير**، المكتبة الشّعبيّة، بيروت.
- الأصبهاني، أبو الفرج علي بن الحسين، **الأغاني**، نشر دار الفكر للجميع، عن طبعة بولاق الأصليّة، بيروت، ١٩٧٠ م.
- الأصفهاني، الحافظ أبو نعيم أحمد بن أحمد بن عبد اللّه، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة الأولى ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٨ م.
- البسطامي، أبو يزيد، **المجموعة الصوفيّة الكاملة ويليها كتاب تأويل الشّطح**، تحقيق وتقديم قاسم محمد عبّاس، دار المدى، دمشق، الطّبعة الأولى ٢٠٠٤ م.
- التّرمذي، الشّيخ أبو عبد اللّه محمد بن علي بن الحسن الحكيم، **ختم الأولياء**، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى، بحوث ودراسات معهد الآداب الشرقيّة.
- التّيجاني، محمد العربي السّائح الشّرقي، **بغية المستفيد لشرح مني المريد**، دار الفكر للطّباعة والنّشر.
- التنوخي، أبو علي الحسن بن علي القاضي، **نشوار المحاضرة**، تحقيق مارجليوت، مصر ١٩٢١ م.
- الجامي، نور الدين، **نفحات الأنس**، طبعة لنكو ١٣٢٣هـ / ١٩٠٥ م.
- الجرجاني، الشّريف علي بن محمد، **التّعريفات**، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة الثّالثة ١٩٨٨ م.
- الجيلاني، عبد القادر، **الفتح الرّباني والفيض الرّحماني**، نسخة تخريج وتحقيق خالد العطّار، دار الفكر، بيروت، الطّبعة الأولى ١٤١٩ هـ / ١٩٩٨م.
- ـــــــ، **الغنية لطالبي الحقّ**، دار الكوثر، دمشق، الطبعة الأولى ١٩٩٢ م.
- ـــــــ، **فتوح الغيب**، مكتبة المنار، تونس.
- الجيلي، عبد الكريم، **الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل**، مطبعة صبيح بالأزهر.
- الحلاّج، أبو منصور، **أخبار الحلاّج**، لوي ماسينيون و بول كراوس (محقّقان)، باريس، ١٩٥٧م.

- ــــــــ، **ديوان الحلاّج**، نشرة لوي ماسينيون، باريس ١٩٣١ م.
- ــــــــ، **كتاب الطّواسين**، حقّقه ماسينيون، باريس ١٩١٣ م.
- الحموي، شهاب الدين أبو عبد اللّٰه ياقوت بن عبد اللّٰه الرّومي البغدادي، **معجم البلدان**، دار صادر، بيروت ١٩٧٧ م.
- الرّومي، جلال الدين، **مثنوي**، ترجمة وشرح ودراسة د. محمد عبد السّلام كفافي، المكتبة العصريّة، بيروت، الطّبعة الأولى ١٩٦٧ م.
- زادة، عبد الرّحمن بك باجة، **الفارق بين المخلوق والخالق وبهامشه كتاب للمالكي شهاب الدين أحمد بن إدريس المعروف بالقرافي: الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة**، مطبعة التّقدّم مصر، الطّبعة الأولى ١٤٢٢ ه.
- السّلمي، محمد الحسين، **طبقات الصّوفيّة**، جماعة الأزهر الشّريف، القاهرة ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٣م.
- السّلمي، أبو عبد الرّحمن، **المقدّمة في التّصوّف**، تقديم وتحقيق د. يوسف زيدان، دار الجيل، بيروت، الطّبعة الأولى ١٤١٩ هـ / ١٩٩٩م.
- السّهروردي، شهاب الدين، **التّلويحات**، ضمن السّهروردي لسامي الكيالي، سلسلة نوابغ الفكر العربي، رقم ١٣، القاهرة ١٩٥٥م.
- ــــــــ، **هياكل النور**، طبعة القاهرة ١٩٦٠م.
- السّهروردي، عبد القاهر بن عبد اللّٰه، **عوارف المعارف**، دار الكتاب العربي، لبنان، الطّبعة الأولى ١٩٦٠م، وبيروت ١٩٦٦ م.
- السّهلجي، **مجموع نصوص** أوردها لوي ماسينيون.
- الشّنطوفي، **بهجة الأسرار ومعدن الأنوار**، دار الكتب العربيّة، القاهرة ١٣٣٠ هـ.
- الشّهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، **الملل والنّحل**، تحقيق الكيلاني السيّد، دار صعب، بيروت ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م.
- الطّائي، حاتم، **ديوان حاتم الطّائي**، دار بيروت ١٩٧٤ م.
- العطّار، فريد الدين، **منطق الطّير**، نشرة د. القيسي أحمد ناجي، بغداد ١٩٦٨م.
- الغزالي، أبو حامد، **مشكاة الأنوار**، تحقيق أبو العلا عفيفي، طبعة القاهرة ١٩٦٤ م.
- ــــــــ، **المنقذ من الضّلال والمفصح عن الأحوال**، تحقيق العاني عبد المنعم، دار الحكمة، دمشق سوريّة، الطّبعة الأولى ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م.
- القاشاني، كمال الدين عبد الرّازق، **اصطلاحات الصّوفيّة**، ضبطه وعلّق عليه الجبر موفق فوزي، دار الحكمة، دمشق سوريّة، الطّبعة الأولى ١٤١٥هـ / ١٩٩٥ م.
- القشيري، عبد الكريم، **الرّسالة القشيريّة في علم التّصوّف**، تحقيق وإعداد زريق (معروف) وبلطجي (علي)، دار الجيل، بيروت، الطّبعة الثّانية.
- الكلاباذي، أبو بكر، **التّعريف لمذاهب أهل التّصوّف**، تحقيق آ. ج. أربري، طبعة مصر ١٣٥٢هـ / ١٩٣٣ م، وأخرى بنشر مكتبة الخانجي، القاهرة، الطّبعة الثّانية.
- المكّي، أبو طالب محمد بن علي بن عطيّة الحارث، **قوت القلوب في معاملة المحجوب**، المطبعة المصريّة، الطّبعة الأولى ١٣٥١ هـ / ١٩٣٢ م.
- النفري، محمد بن عبد الجبّار بن الحسن، **كتاب المواقف ويليه كتاب المخاطبات**، طُبع للمرّة الأولى بعد

مقابلة سبع نسخ بعناية وتصحيح واهتمام آرثر جون أربري، من جامعة كامبردج سابقاً، مطبعة دار الكتب المصريّة، القاهرة ١٩٣٤م.
- الهجويري، أو الحسن علي بن عثمان بن أبي علي الجلابي، **كشف المحجوب**، دراسة وترجمة د. أمين عبد المجيد بدوي، دار النّهضة العربيّة للطّباعة والنّشر، بيروت ١٩٨٠.
- اليافعي، ابن أسعد، **نشر المحاسن الغالية في فضل المشايخ الصّوفيّة أصحاب المقامات العالية**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٤٨١ هـ.

كتب التّفسير والحديث

- ابن عربي، محيي الدين، **تفسير ابن عربي**، دار صادر، بيروت.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل، **تفسير القرآن العظيم**، دار الجيل، بيروت.
- البخاري، أبو عبد اللّه محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة الأولى ١٣١٩ هـ / ١٩٩٨م، ودار الطّباعة راسابنول ١٣١٥ هـ.
- أنس بن مالك، **الموطّأ**، برواية القرطبي يحي بن يحي بن كثير اللّيثي الأندلسي، دار الفكر، بيروت، الطّبعة الثّالثة ١٤٢٢ هـ / ٢٠٠٢ م.
- البغدادي، أبو الفضل شهاب الدين السيّد محمود الألوسي البغدادي، **روح المعاني في تفسير القرآن**، دار إحياء التّراث العربي، بيروت.
- الدّمشقي، الحافظ زكي الدين عبد العظيم المنذري، **مختصر صحيح مسلم بن الحجّاج القشيري النيسابوري**، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطّبعة الرّابعة ١٤٠٢ هـ/ ١٩٨٢م.
- الطّبري، أبو جعفر محمد بن جرير، **جامع البيان في تفسير القرآن**، دار المعرفة، بيروت، الطّبعة الثّانية ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢ م.
- القسطلاّني، قطب الدين، **شرح صحيح البخاري**، دار الفكر ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م.
- النّووي الدّمشقي، أبو زكريّا يحي بن شرف، **رياض الصّالحين**، شرح أحمد راتب حموش، دار الفكر، دمشق، الطّبعة الثّانية ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣ م.

المعاجم

- الأب فاضل سيد، آروس اليسوعي، والأب سليم دكاش اليسوعي، والأب موريس ماري مارتان اليسوعي، **معجم اللاّهوت الكتابي**، أشرف على التّرجمة ونظّمها علميًا نيافة المطران انطونيوس المكتبة الشّرقيّة، بيروت، الطّبعة الثّانية ١٩٨٨ م.
- طرابيشي، جورج، **معجم الفلاسفة**، دار الطّليعة، بيروت، الطّبعة الثّانية ١٩٩٧ م.
- وجدي، محمد فريد، **دائرة معارف القرن العشرين**، لبنان بيروت، الطّبعة الثّالثة ١٩٧١ م.

المراجع

- الإدريسي، محمد العدلوني، **فلسفة الوحدة في تصوّف ابن سبعين**، دار الثّقافة، الدار البيضاء، الطّبعة الأولى ١٤١٩ هـ / ١٩٩٨م.

- ــــــــ، **مدرسة ابن عربي الصّوفيّة ومذهبه في الوحدة**، دار الثّقافة للنّشر والتّوزيع، الدار البيضاء، الطّبعة الأولى ١٩٩٨م.
- أربري. آ. ج. ، **الصّوفيّة عرض للمتصوّفين المسلمين**، عن ترجمة لنيكلسون، لندن، ١٩٥٠ م.
- آرمسترونغ، كارين، **اللّه والإنسان**، ترجمة محمد الجورا، دار الحصاد، سوريّة دمشق، الطّبعة الأولى ١٩٩٦م.
- الأب فاضل سيّد آروس، **لاهوت التّاريخ البشري**، منشورات دار المشرق، بيروت لبنان، الطّبعة الأولى ١٩٩٧ م.
- إلياد، ميرسيا، **تاريخ المعتقدات والأفكار الدّينيّة**، ترجمة عبد الهادي عبّاس، دار دمشق، سورية، ١٩٨٦م.
- د. بدوي، عبد الرّحمن، **شخصيّات قلقة في الإسلام**، دار سينا للنشر، القاهرة، الطّبعة الثّالثة ١٩٧٠م.
- البغدادي، الخطيب، **تاريخ بغداد**، القاهرة ١٣٤٩ هـ / ١٩٣١ م.
- بليز بسكال، **التّأملاّت**، ترجمة أكار ليشماير، لندن ١٩٦٦ م.
- بن سيّد، علي سيّد نور، **التّصوّف الشّرعي**، دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان، الطّبعة الأولى ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
- بن عاشور، محمد الطاهر، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الشركة التونسية للتوزيع، تونس/ المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٥.
- د. بن عامر، توفيق، **التّصوّف الإسلامي إلى القرن السّادس هجري**، سلسلة دراسات للجامعة الزّيتونيّة بتونس، المركز القومي البيداغوجي، الطّبعة الأولى ١٤١٩ هـ / ١٩٩٨ م.
- بن عبد اللّه، عبد العزيز، **معلمة التّصوّف الإسلامي**، دار النّشر المعرفة، الطّبعة الأولى ٢٠٠١م.
- بنتلي، جيمس، **اكتشاف الكتاب المقدّس قيامة المسيح في سيناء**، ترجمة آسيا محمد الطريحي، دار سينا للنّشر، القاهرة، الطّبعة الأولى ١٩٩٥م.
- بيكني. ف. ر. ب.، **عظة**، ترجمة للمعلّم يوهان إيكهارت، نيورك ١٩٥٧ م.
- توغفيل، سيمن، **الرّوحانيّة الدومنيكانية**، في كتاب لويس دوبرودون **الرّوحانيّة المسيحيّة**، نيويورك، لندن ١٩٨٩م.
- د. الجابري، محمد عابد، **التّراث والحداثة ـ دراسات ومناقشات**، المركز الثّقافي العربي، بيروت، الطّبعة الأولى ١٩٩١م.
- جلسون، إيتن، **روح الفلسفة المسيحيّة في العصر الوسيط**، ترجمة وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، مصر، الطّبعة الثّالثة ١٩٩٦م.
- الجنابي، ميثم، **حكمة الرّوح الصّوفي**، دار المدى للثّقافة والنّشر، دمشق، الطّبعة الأولى ٢٠٠١م.
- الجوزيّة، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن القيّم، **روضة المحبيين ونزهة المشتاقين**، راجعه وعلّق عليه د. السيّد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطّبعة الخامسة ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.
- الحدّاد، يوسف درّة، **صوفيّة المسيحيّة: إنجيل يوحنّا**، منشورات المكتبة البولسيّة، بيروت.
- حمودي، عبد اللّه، **النّسق الثّقافي للسّلطة في المجتمعات العربيّة الحديثة**، ترجمة جحفة عبد المجيد، دار توبقال للنّشر، الدار البيضاء، المغرب، الطّبعة الثّانية ٢٠٠٠م.
- حميد، فوزي حميد، **عالم الأديان بين الأسطورة والحقيقة**، دار حطّين، دمشق، ١٩٩٣م.

- خالد، محمد خالد، **معاً على طريق محمد والمسيح**، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨١م.
- ـــــــ، **محمد والمسيح**، دار العلم للملايين، بيروت، والقاهرة، الطّبعة الأولى ١٩٥٨م.
- د. الخشب، محمد عثمان، **فلسفة العقائد المسيحيّة، قراءة نقديّة في لاهوت ليبنتز**، دار قباء للطّباعة والنّشر، القاهرة ١٩٩٨م.
- الخطيب، عبد الكريم، **المسيح في القرآن والتّوراة والإنجيل**، دار الكتب الحديثة، مطبعة دار التّأليف، الطّبعة الأولى ١٣٨٥ هـ / ١٩٦٥ م.
- د. الخيّاط، عبد العزيز، **المدخل إلى الفقه الإسلامي**، دار الفكر للنّشر والتّوزيع، الطّبعة الأولى ١٤١١هـ / ١٩٩١م.
- الأب داود، جرجس داود، **أديان العرب قبل الإسلام ووجهها الحضاري والإجتماعي**، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت، الطّبعة الثّانية ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.
- دكروب، محمد حسين، **الأنتروبولوجيا. الذّاكرة والمعاش**، دار الحقيقة، بيروت، الطّبعة الثّانية ١٤١١هـ / ١٩٩١م.
- رابطة قرّاء الكتاب المقدّس، **كلّ صباح جديد**، القاهرة، الطّبعة ٢٠٠٠م.
- د. زيدان، يوسف، **عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصّوفيّة**، دار الجيل، بيروت، الطّبعة الأولى ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.
- ـــــــ، **الطّريق الصّوفي وفروع القادريّة بمصر**، دار الجيل، بيروت، الطّبعة الأولى ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.
- الزين، الشيخ عاطف، **الصّوفيّة في نظر الإسلام**، دار الكتاب العالمي، الطّبعة الرّابعة ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.
- سبنتو، موسكاتي، **الحضارات السّاميّة القديمة**، ترجمة السيد يعقوب بكر، عالم الكتب، بيروت، الطّبعة الأولى ١٩٨٥م.
- ستراوس، كلود ليفي، **العرق والتّاريخ**، ترجمة د. حداد سليم، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت ١٦٨٢م.
- ستيس، ولتر، **التصوّف والفلسفة**، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، بلا تاريخ وبلا دار نشر.
- سرور، طه عبد الباقي، **الحلاّج شهيد التّصوّف الإسلامي**، المطبعة العلميّة ومطبعتها بالقاهرة، الطّبعة الأولى ١٩٦١ م.
- ـــــــ، **رابعة العدويّة والحياة الرّوحيّة في الإسلام**، دار الفكر العربي، القاهرة ١٣٧٦هـ / ١٩٥٧ م.
- سليمان، سمير (مشرف)، إعداد السيد محمد حسين فضل الله، فهمي هويدي، رضوان السيد، سامي مكارم، طارق متري، المطران جورج خضر، المطران كيراس سليم بسترس، وليم سليم قلادة، **العلاقات الإسلاميّة المسيحيّة ـ قراءة مرجعيّة في التّاريخ والحاضر والمستقبل**، بيروت، الطّبعة الأولى ١٩٩٤ م.
- السّواح، فراس، **لغز عشتار: الألوهيّة المؤنّثة وأصل الدّين والأسطورة**، دار سومر للدّراسات والنّشر، قبرص، الطّبعة الأولى ١٩٨٥م.
- سيمرنوف، أفغراف، **تاريخ الكنيسة المسيحيّة**، تحقيق وترجمة مطران حمص الكسندروس، مطبعة الفجر، حمص، الطّبعة التّاسعة ١٩٦٤م.
- د. شحاتة، عبد اللّه، **الدّعوة الإسلاميّة والإعلام الديني**، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٦م.

- شحاتة، السيّد، محمد علي البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، محمد أحمد جاد الله، **القصص القرآني**، دار الجيل، بيروت، الطّبعة الرّابعة عشرة ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.
- د. الشّرفي، عبد المجيد، **الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ**، دار الطّليعة، بيروت، الطّبعة الأولى ٢٠٠١م.
- الشّرقاوي، محمد، **الأنبياء في القرآن**، دار الشّعب، القاهرة ١٩٧٠م.
- الشّريف، وليم، **المسيحيّة، الإسلام والنّقد العلماني**، دار الطّليعة، بيروت، الطّبعة الأولى ٢٠٠٠م.
- شلبي، محمد، **حياة المسيح**، دار الجيل، بيروت، الطّبعة الأولى ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.
- شوقلي، جان، **التّصوّف والمتصوّفة**، ترجمة قنيني عبد القادر، إفريقيا الشّرق، المغرب ١٩٩٩م.
- شيئون، فرتجوف، **الإيمان والإسلام والإحسان في مقارنة الأديان**، ترجمة نهاد خياطة، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت، الطّبعة الأولى ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م.
- د. شيحة، جمعة، **عيسى المسلم**، المطبعة المغاربيّة للطّباعة والنّشر، الطّبعة الأولى، تونس ٢٠٠٠م.
- د. الصّغيّر، عبد المجيد، **التّصوّف كوعي وممارسة في الفكر الصّوفي المغربي، دارسة في الفلسفة الصّوفيّة عند ابن عجيبة (١٢٢٤هـ / ١٨٠٩م)**، دار الثّقافة، الدّار البيضاء، الطّبعة الأولى ١٩٩٩م.
- د. صليبا، جميل، **من أفلاطون إلى ابن سينا**، دار الأندلس، بيروت، الطّبعة الثّالثة ١٩٨٣م.
- الطّهطاوي، محمد عزّت، **النّصرانّة في الميزان**، دار القلم، دمشق / بيروت، الطّبعة الأولى ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م.
- د. العابد، محسن، **دراسات وبحوث مقارنة**، المطبعة العصريّة بتونس، الطّبعة الأولى ١٩٧٩ م.
- ـــــــ، **مدخل في تاريخ الأديان**، دار الكتب بسوسة ١٩٧٣م.
- عبد الحكيم، منصور، **المهدي المنتظر**، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ١٩٩٨ م.
- عبدة، محمد، **الإسلام والنّصرانيّة مع العلم والمدنيّة**، دار المعارف للطّباعة والنّشر، سوسة تونس، الطّبعة الأولى ١٩٩٥م.
- عثمان، فتحي، **مع المسيح في الأناجيل الأربعة**، الدّار القوميّة للطّباعة والنّشر، الطّبعة الثّانية ١٩٦٦م.
- العروي، عبد اللّه، **مفهوم الحريّة**، المركز الثّقافي العربي، الدار البيضاء، الطّبعة السّادسة ١٩٩٨م.
- عقيقي، نجيب، **المستشرقون**، دار المعارف بمصر، القاهرة ١١١٩م.
- د. علمي، محمود مصطفى، **الحياة الرّوحيّة في الإسلام**، دار النّهضة (بدون تاريخ).
- علي، جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، دار العلم للملايين، بيروت، ومكتبة النّهضة، بغداد، الطّبعة الثّانية ١٩٧٨ م.
- عيّاد، أحمد توفيق، **التّصوّف الإسلامي وتاريخه**، مكتبة الأنجلو المصريّة، شارع فريد القاهرة، المطبعة الفنيّة الحديثة، ١٩٨٠م.
- الغراب، محمود محمود، **من كلام الشّيخ الأكبر محي الدين ابن عربي الحبّ والمحبّة الإلهيّة**، أشرف على التّصحيح والتّدقيق السّادة: محمد ماجد الحناوي وعبد الفتاح العشّ، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٣ م.
- د. فتاح، عرفان عبد الحميد، **نشأة الفلسفة الصّوفيّة وتطوّرها**، دار الجيل، بيروت، الطّبعة الأولى ١٤١٣هـ / ١٩٩٤م.
- الفرحان، راشد عبد اللّه، **الأديان المعاصرة**، الطّبعة الثّانية ١٤٠٦هـ / ١٩٨٥م.
- د. فرّوخ، عمر، **التّصوّف الإسلامي**، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠١ هـ / ١٩٨١م.

- قاسم، عبد الحكيم عبد الغني، **المذاهب الصّوفيّة ومدارسها**، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطّبعة الثّانية ١٩٩٩م.
- القاشاني، كمال الدين عبد الرّازق، **اصطلاحات الصّوفيّة**، ضبطه وعلّق عليه موفّق فوزي الجبر، دار الحكمة، دمشق سورية، الطّبعة الأولى ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م.
- كامل، مجدي، **أحلى القصائد الصّوفيّة**، دار الكتاب العربي، دمشق، الطّبعة الأولى ١٤١٧ هـ / ١٩٩٧م.
- د. كامل، عمر عبد اللّه، **التّصوّف بين الإفراط والتّفريط**، دار ابن حزم بيروت لبنان، الطّبعة الأولى ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م.
- الكبير، عبد اللّه، **المنتظرون الثّلاثة**، طبعة دار المعارف، القاهرة ١٩٧٨ م.
- كونج، هانس، د. السيد محمد الشّاهد، جوزيف فان إس، **التّوحيد والنّبوّة والقرآن في حوار المسيحيّة والإسلام**، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت، الطّبعة الأولى ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م.
- لاغريه، جاكلين، **الدين الطّبيعي**، ترجمة منصور القاضي، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت لبنان، الطّبعة الأولى ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.
- لوكلارك، جيرار، **الأنتروبولوجيا والإستعمار**، ترجمة جورج كتورة، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨١ م.
- لينك، هانز جورج، **إله واحد ربّ واحد روح واحد**، ترجمة يعقوب بهيج يوسف، دار الثّقافة، القاهرة، الطّبعة الأولى ١٩٩٦م.
- محفوظ، محمد، **الإسلام الغرب وحوار المستقبل**، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، الطّبعة الثّانية ٢٠٠٠م.
- د. محمود، عبد الحليم، **سلطان العارفين أبو يزيد البسطامي**، دار المعارف، القاهرة، الطّبعة الثّانية، بدون تاإيخ.
- د. محمود، عبد الحليم، **المدرسة الشّاذليّة الحديثة وإمامها أبو الحسن الشّاذلي**، دار النّصر للطّباعة، القاهرة.
- د. محمود، عبد القادر، **الفلسفة الصّوفيّة في الإسلام، مصادرها ونظريّاتها ومكانتها من الدين والحياة**، دار الفكر العربي ١٩٦٧ م.
- مدكور، إبراهيم، **في الفلسفة الإسلاميّة منهج وتطبيق**، مكتبة الدّراسات الفلسفيّة، دار المعارف، القاهرة، الطّبعة الثّانية ١٩٦٨م.
- د. مدني، سليمان، **سرّ النّشوة الصّوفيّة**، دار المنارة، بيروت، الطّبعة الأولى ١٤١٦هـ / ١٩٩٧م.
- مرجان، محمد مجدي، **المسيح إنسان أم إله**، دار النّهضة العربيّة، القاهرة، بدون تاريخ.
- المطعني، عبد العظيم، **الإسلام في مواجهة الاستشراق العالمي**، دار الوفاء، المنصورة، الطّبعة الأولى ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.
- مغنية، محمد جواد، **معالم الفلسفة الإسلاميّة (نظريّات في التصوّف والكرامات)**، دار مكتبة الهلال ودار الجواد، بيروت لبنان، الطّبعة الخامسة ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.
- مكارم، سامي، **الحلاّج في ما وراء المعنى والخطّ واللّون**، رياض الريّس للكتب والنّشر، لندن، ١٩٨٩م.

- المنوفي، محمود أبو الفيض، **التصوّف الإسلامي الخالص**، دار النّهضة للطّبع والنّشر، القاهرة.
- النّدوي، أبو الحسن علي الحسني، **ربّانيّة لا رهبانيّة**، دار القلم دمشق / الدّار الشّاميّة، بيروت، الطّبعة الأولى ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م.
- نيكلسون، رينولد، **مجموع مقالات**، ترجمه إلى العربية أبو العلا عفيفي، القاهرة ١٩٤٧ م.
- ـــــــ، **في التّصوف الإسلامي وتاريخ**، نقله إلى العربيّة وعلّق عليه أبو العلا عفيفي، كليّة الآداب بجامعة فاروق الأوّل، لجنة التّأليف والتّرجمة والنّشر، بدون تاريخ.
- هنري، هووك صموئيل، **منعطف المخيلة البشريّة**، ترجمة حديدي صبحي، دار الحوار للنّشر والتّوزيع، اللاذقية، الطّبعة الأولى ١٩٨٣م.
- وافي، علي عبد الواحد، **الأسفار المقدّسة في الأديان السّابقة للإسلام**، دار النّهضة للطّباعة والنّشر، القاهرة، يدون تاريخ.
- اليوسف، سامي يوسف، **مقدّمة للنّفري**، سلسلة التّصوّف الإسلامي، دار الينابيع، دمشق، ١٩٩٧م.

حوليّات ـ دوريّات ـ دكتوراه

- د. بن عامر، توفيق، «التراث الصّوفي، المؤثّرات الثّقافيّة والنّزعات الفلسفيّة» مجلّة **الحياة الثّقافية**، إدارة السيد وزير الثّقافة عبد الباقي الهرماسي، رئيس التّحرير السّيد حسن عثمان، وزارة الثّقافة، السّنة ٢٥، العدد ١١٢، فيفري/ شباط ٢٠٠٠م.
- الأب بومارس، موريس، «الوحي الإلهي ومشاكله في نظر الفكر المسيحي»، ضمن **أعمال الملتقى الإسلامي المسيحي الثّاني**.
- التّايب، منصف، «الصّوفيّة وأهل الطّرق في المخيال الإجتاعي للبلاد التّونسيّة في الفترة الحديثة نموذجاً» مجلّة **الحياة الثّقافية**، السّنة ٢٥، العدد ١١٢، فيفري/ شباط ٢٠٠٠م.
- تربو، جيرار، «إسهام المسيحيين الشّرقيين في إثراء الثّقافة العربيّة»، ترجمة شطّا عبد الرّزاق، مجلّة **الحياة الثّقافية**، السّنة ٢٧، العدد ١٣٧، ٢٠٠٢م.
- حفيز، سارّة الجويني، **القربان في الجزيرة العربيّة قبل الإسلام**، رسالة الدّراسات المعمّقة إشراف د. محمد حسين فنطر، الجامعة الزّيتونيّة السّنة الجامعيّة ١٩٩٧هـ / ١٩٩٨م.
- الديناوي، كمال، **إشكاليّة الحوار بين الإسلام والمسيحيّة من خلال مؤتمري تونس ١٩٧٤م و١٩٧٩م**، رسالة نيل شهادة الدّراسات المعمّقة في الحضارة الإسلاميّة، إشراف د. بوعلاّق حرّاث، الجامعة الزّيتونيّة ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م .
- عفيفي، أبو العلا، «نظريّات الإسلاميين في الكلمة»، مجلّة **كليّة الآداب**، الجامعة المصريّة، ماي/ أيار ١٩٣٤م.
- الكحلاوي، محمد، «هكذا صار ابن عربي معاصراً»، (ضمن أعمال ندوة ابن عربي)، مجلّة **الحياة الثّقافية**، السّنة ٢٧، العدد ١٣٧، تونس، مارس/ آذار ٢٠٠٢م.
- المجمع الفاتيكاني الثّاني، **الوثيقة رقم ٢ دساتير قرارات بيانات**، منشورات المكتبة البولسيّة، بيروت، ١٩٩٢م.
- المرزوقي، أبو يعرب، «ملاحظات حول قراءة ماسينيون للحلاّج»، مجلّة **الحياة الثّقافية**، السّنة ١١٢، فيفري/ شباط ٢٠٠٠م.

ـ المشرقي، أحمد، **الوحي والنبوّة في الأديان السّماوية**، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه بإشراف د. محسن العابد، السّنة الجامعيّة ١٩٩٢ ـ ١٩٩٣م.

ـ المكشّر، نور الدين، **الولاية في التّراث الصّوفي**، أطروحة لنيل شهادة الدّكتوراه، بإشراف د. توفيق بن عامر، كليّة الآداب منّوبة ٢٠٠١ ـ ٢٠٠٢ م.

مراجع أجنبيّة فرنسيّة

- A. G. Barrois, *Cultes Et Sanctuaire Israélites*, Manuel D'Archéologie Biblique, France 1953 Tome 3.

- Amri Nelly Et Laroussi, *Les Femmes Soufies Ou La Passion De Dieu*, France 1992.

- Arnaldez, Roger, *Hallaj Ou La religion De La Croix*, Vienne, 1964.

- ———, *Rencontre Islamo - Chrétienne. Conscience chrétienne et conscience Musulmane Aux Prises Avec Les Defis Du Développement*, Centre D'études Et Des Recherches Economiques Et Sociales.

- ———, *Réflexions Chrétienne Sur La Mystique Musulmane*, Paris, 1989.

- ———, *Jésus Fils De Marie Prophète De L'islam - Jésus Dans La Mystique Musulmane* - Collection Jésus Et Jésus Christ, Paris, 1980.

- Carrouges Michel, *La Mystique Du Sur Homme*, Paris, 1967.

- De La Boullaye. H. Pinard, *Jésus Fils De Dieux*, Conférence De Notre Dame, Paris, 1932.

- Eliade, Mircea, *Initiation, Rites, Sociétés Secrètes - Naissance Mystique*, France, 1997 Et 1994.

- Gardet, Louis, *Regards Chrétiens Sur L'islam*, France, 1986 Et 1997.

- ———, *La Mystique*. Presse Universitaire De France, 1970.

- Gudorf, Gorges, *L'expérience Humaine Du Sacrifice*, Paris, 1948.

- Hegel. G. W. F., *Leçons Sur La Philosophie De La religion*, Bibliothèque Des Textes Philosophique, Directeur Henri Gouhier, Paris, 1972.

- Hubert Et Marcel Mauss, *Essai Sur La Nature Et La Fonction Du Sacrifice*, Paris, 1899.

- *Les Cahiers De La Revus Biblique*, Les Sacrifices De L'ancien Testament, Paris, 1964.

- Levangiliste, St. Jean, *Elévations Sur Les Mystères*, Bibliothèque De La Vraie Solide Piété, Collection De La Cité Paroissiale, Paris.

- Linges, Martin, *Qu'est ce que Le Soufisme*, Traduit De L'anglais Par Roger Du Pasquier, Edition Du Seuil, France, 1977.

- Levin, G. Van Der, *La Religion Dans Son Essence Et Ses Manifestations*, Traducteur Jaque Marty, Paris, 1948.

- Mamette, Omer, *Jésus. La Vraie Philosophie*, Paris, 1863.

- Massignon, Louis, *Essai Sur Les Origines Du Lexique Technique De La Mystique Musul-*

mane, Libraire Philosophique, Paris, 1954.

- ———, *La Passion De Hysayn Ibn Mansour Hallaj - La Doctrine Hallagienne De Jésus Mahdi De L'islam*, Tome 2, Gallimard, France, 1974.
- Maurice, François, *Le Fils De L'homme*, Paris, 1958.
- Meyer, Michel, *Traité De L'argumentation - La Nouvelle Rhétorique*, E. V. B., 1992.
- Pourra, P., *La spiritualité Chrétienne*, Paris, 1919.
- Rops, Daniel, *L'imitation De Notre Seigneur Jésus - Christ*, France, 1961.

معاجم أجنبيّة

- Chepillod, André, *Dictionnaire Elymologique Des Noms D'hommes Et De Dieux*, Paris, 1988.
- Eliade, Mircea, (Avec La Collaboration De H. S. Wiesner), *Dictionnaire Des Religions, France, 1997.*
- Michel, Albin, *Dictionnaire De L'histoire Du Christianisme*, Paris, 2000.
- Poupard, Paul, (Comité de Rédaction, Michel De Lahaute, Julien Ries, Edouard Cothe-net, Jaque Vidal, Yves Marchasson), *Dictionnaire Des Religions*, France, 1993.
- Traduit Du Néerlandais, *Dictionnaire Encyclopédique De La Bible*, Paris. 1960.

مراجع أجنبيّة إنجليزية وألمانيّة

- Choudhury, Masudul, «A Critique Of Modernist Synthesis In Islamic Thought», *The American Journal Of Islamic Sciences, 11/4/1994.*
- H. Hich, John, *Philosophy Of Religion*, Englewood Cliffs, Prentice Hall Inc, 1983.
- Hoten, Max, *Die Philosophie Der Islam*, Munich, 1934.
- Jaki, Stanley, *The Savior of Science*, Washington D. C., Regnery Gateway, 1988.
- K. Meton, Robert, *Science In Seventeeth Century*, England, Osiris, 1938.
- Kungs, Hans, *What Is True Religion - Universal Theology Of Religion*, New-York, 1987.
- Quinlan Lash William, *Christian Mysticism - History Of Philosophy Eastern And Wes-tern*, London, 1967.
- Ramm, Bernard, «Evangelical Theology And Technological Shock», *American Scientific Journal*, 23 / 1971.
- Russel, Bertrand, *Power*, London, Unvin Hyman 1988.
- Sagan, Carl, *Cosmos*, New-York, Ballantine Books, 1985.
- Sexon, Lynda, *Ordinarily Sacred*, New-York Cross Road Publishing Company, 1982.
- Vico, Gambattista, *The New Science*, Cornell University Press, 1968.

فهرس الموضوعات

دراسات وأبحاث في

التصوّف والفكر الصوفي

صادرة عن:

دار الطليعة ــ بيروت

---

edots

مطبعة دار الكتب ـ منطقة بئر حسن ـ بناية البارادايز ٨٥٣٧٥٣ /٠١ ١٥٠٠ /١٠ /١٤٨٩

صورة المسيح
في التراث الصوفي الاسلامي

□ التراثُ الصوفي جزءٌ من تراثنا الإسلامي العام؛ والاهتمام بالتراث دافعه الأساس الكشف عما حضر فينا أو معنا من الماضي، فيما يخصّنا ويخصّ غيرنا على حد سواء.

□ ومن مخزون ذلك التراث الصوفي الثرّ، بحثت المؤلفة في اهتمامه اللافت بالسيد المسيح، وتقمّشت الاعتبارات والدواعي التي حفزت كبار المتصوّفة المسلمين على النبش في صورة المسيح، تشبّهاً أو تمثُّلاً به، وهو الذي طالما بهر الناس العاديين بأوصافه وآياته ومعجزاته، ولفتهم ما حُبي به من قوى روحية، ومناقب حميدة وطوية سليمة، ارتفعت به إلى العلياء وبنت عظمة شخصيته على مرّ الدهور؛ ثم جاءت نهايته الدراماتيكية المفجعة وغير المتوقعة، لتعزّز من ذلك النزوع لديهم إلى الاقتراب منه والانتساب إلى حزبه والغرف من معينه الأسطوري.

□ وقد بدت صورة المسيح في التراث الصوفي الإسلامي واضحة جلية الملامح عبر محاورة المؤلفة للعديد من المتصوّفة المسلمين، وعبر تتبّعها لميولهم الروحية وفيض أشجانهم واتقاد وجدانهم في سعيهم الطموح نحو المطلق. واستطاعت تلك الصورة أن تثبت حضورها وتتجسّد حيّة في أشعار أولئك المتصوّفة، ومن خلال مقاماتهم وشطحاتهم، وأحياناً مصائرهم، وأن تنحت من سيرة السيد المسيح وشخصه تمثالاً صامداً عبر الزمن، بوصفه المجسّد الأبرز لرغبة الإنسان الجامحة إلى الاتحاد بالله، والانعتاق من قيود العالم الدنيوي؛ كيف لا وقد وجد المتصوّفة المسلمون في المسيح ما يحقّق سعيهم إلى عصمة الروح عبر إلغاء حدود الزمن، والتخلّص من اسار المادة، ومن ثم الالتحاق بالعالم الأسمى والتحاور المباشر مع الذات الإلهية، بما هي المداميك الأساسية للشخصية الصوفية بصرف النظر عن جنسيتها أو عقيدتها الإيمانية.


ISBN 9953-409-06-4

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت